



**Université de Montréal**

**Ludwig Feuerbach, penseur de la mort de Dieu**

**par Emmanuel Chaput**

**Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de maîtrise en  
philosophie, option recherche

Avril, 2015

© Emmanuel Chaput 2015

*« Dieu est mort de notre impuissance, de nos  
interrogations qui ne sont que l'implacable  
questionnement de notre impuissante puissance.*

*La mort a rendu Dieu à Dieu et l'homme, à sa  
tragique liberté de vivre pour mourir. <sup>1</sup>»*

---

<sup>1</sup> E. Jabès, *Le Soupçon – Le Désert*, p.68.

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire porte sur la question de la mort de Dieu dans la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. Plus précisément elle entend mettre en lumière le rôle qu'un auteur comme Ludwig Feuerbach (1804-1872) a pu jouer dans la réception d'un tel événement pour la philosophie de cette époque. On observe en effet chez Hegel et Nietzsche, certainement les deux philosophes les plus importants à s'être intéressés au thème de la mort de Dieu, deux manières tout à fait différentes, voire antinomiques, d'interpréter un tel événement. Ce qui fera dire à certains auteurs comme Deleuze et Foucault notamment, qu'entre Hegel et Nietzsche il ne saurait y avoir qu'une coupure radicale tant leurs compréhensions de la mort de Dieu diffère. Un tel geste trahit cependant un certain arbitraire qui empêche de comprendre la genèse philosophique d'un tel déplacement, entre Hegel et Nietzsche, dans la manière d'aborder la mort de Dieu. C'est ici que l'étude de la philosophie feuerbachienne s'avère fructueuse, car si elle demeure dans un dialogue critique par rapport à la conception hégélienne de la mort de Dieu, sa réponse opère cependant un déplacement qui anticipe certains aspects de la pensée nietzschéenne. C'est à partir de l'analyse de sa critique de la religion chrétienne et de l'anthropologie philosophique nouvelle qui l'y oppose que l'on sera en mesure de saisir la nature de ce déplacement feuerbachien.

### MOTS CLÉS :

Anthropologie philosophique – Ludwig Feuerbach (1804-1872) – Mort de Dieu – Mort de l'Homme  
– Philosophie de la religion – Sécularisation

## **ABSTRACT**

This Master's Thesis focuses on the topic of the death of God in the nineteenth century German philosophy. More specifically, it highlights the role played by Ludwig Feuerbach (1804-1872) in the development of this problematic, i.e. his influence on the way this decisive "death" has been interpreted philosophically. The two major philosophical figures who have reflected on the death of God, namely Hegel and Nietzsche, have done so in very different, some would say antinomian, ways. Authors such as Deleuze or Foucault have even argued that between Hegel's and Nietzsche's way of addressing the question of the death of God there can be no common ground, but only an irrevocable clash. Unfortunately, such a statement forbids further investigations enabling a more rigorous understanding of the philosophical development that occurs between Hegel and Nietzsche on that specific topic, that is, on the death of God in nineteenth century German philosophy. Here, I shall argue, the study of Ludwig Feuerbach's thought becomes essential to such an understanding, since it develops a critical dialogue with Hegel's stance on the death of God, while at the same time anticipating some aspects of Nietzsche's approach to the problem of the death of God.

### **KEYWORDS:**

Death of God – Death of Man – Ludwig Feuerbach (1804-1872) – Philosophical Anthropology – Philosophy of Religion – Secularization

# TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
REMERCIEMENTS .....	v
INTRODUCTION .....	6
CHAPITRE I : LE GRAND ÉVÉNEMENT DE LA MORT DE DIEU.....	11
1. <i>Aux origines d'une expression séminale</i> .....	13
<i>Jean Paul Richter (1763-1825)</i> .....	15
<i>G.W.F. Hegel (1770-1831)</i> .....	17
<i>Heinrich Heine (1797-1856)</i> .....	23
2. <i>Du désenchantement du monde à la sécularisation : l'émergence de la modernité</i> .....	27
3. <i>L'impact d'un événement « encore en marche »</i> .....	31
4. <i>De la Mort de Dieu à la Mort de l'Homme : la question de l'humanisme</i> .....	39
CHAPITRE II : LA CRITIQUE DE LA RELIGION COMME RENOUVELLEMENT DE LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE CHEZ FEUERBACH.....	43
1. <i>Feuerbach, penseur de la mort de Dieu</i> .....	48
2. <i>Le cadre ontologique de la critique</i> .....	50
3. <i>De l'approche génético-critique à l'herméneutique : quelle méthode pour une critique ?</i> .....	59
4. <i>Feuerbach et l'essence anthropologique de la religion</i> .....	66
CHAPITRE III : LE NOUVEL HORIZON DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE...88	
1. <i>L'anthropologie feuerbachienne : l'humanité au miroir de la nature</i> .....	89
2. <i>Le même et l'autre : le problème du rapport au genre</i> .....	99
3. <i>Feuerbach et la mort de l'Homme</i> .....	105
CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE.....	119

## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, Bettina Bergo, sans qui ce mémoire n'aurait pas été possible. J'aimerais aussi remercier sincèrement mes proches et mes amis, particulièrement ceux qui ont accepté de me lire et de me donner leurs commentaires sur mon travail : Mathieu Chaput, Julien Gauthier-Mongeon, Arnaud et Fanny Theurillat-Cloutier. Je prends l'entière responsabilité des erreurs qui pourraient subsister.

Plus largement, j'aimerais saluer ici tous ceux et celles – trop nombreux-ses pour tou-te-s être nommé-e-s – envers qui je me reconnais une dette intellectuelle, avec une mention spéciale pour Étienne Guérette : nos discussions sur Feuerbach furent souvent très inspirantes pour mes réflexions, j'espère qu'il en fut de même pour toi. Je veux également remercier chaleureusement Ursula Reitemeyer, professeure à la Westfälischen Wilhelms-Universität Münster et présidente du *Arbeitsstelle Internationale Feuerbachforschung*, ainsi que ses assistants Stephan Schlüter et Nicolas Ermisch. Votre appui fit de mon séjour à Münster une expérience des plus enrichissantes. C'est aussi grâce à vous que la rédaction lors de mon séjour fut profitable *et* agréable.

Les remerciements d'un mémoire traitant, du moins en partie, du matérialisme ne sauraient omettre de souligner les conditions matérielles de production de celui-ci. Aussi me faut-il remercier le Centre canadien de la recherche en sciences humaines (CRSH) et le Fond québécois de recherches sociales et culturelles (FQRSC) pour leur appui financier.

Finalement, un gros merci à mes parents Jean et Marie-France, à mes frères Hugo et Mathieu et à ma douce Fanny. Ce que je suis aujourd'hui, je vous le dois.

## INTRODUCTION

Pour comprendre l'ampleur, mais aussi les limites d'un événement comme celui de la mort de Dieu, il faut avoir en tête ce passage d'Edmond Jabès : « Dieu pulvérisé ? Qui me l'annoncera ? Pas la moindre éraflure sur la peau de l'air ou de l'eau qui indiquerait qu'Il fût touché. Ni le plus petit dommage à la nue ou au sable. Pas la moindre fumée révélatrice. Rien, parmi les ondes, que le cris des hommes aux prises avec la mort<sup>1</sup> ». Si l'effondrement du divin ouvre à une véritable crise des fondements éthiques, mais aussi métaphysiques de l'expérience humaine, elle reste précisément cela, une expérience *humaine*. On ne lit la chute du divin ni dans les sifflements de l'air ou le ruissellement de l'eau, ni dans les crépitements des flammes. On ne la lit pas plus dans les entrailles de la terre, comme on lisait autrefois l'avenir du monde dans les entrailles d'animaux. Devant ce « grand événement bruyant<sup>2</sup> » qu'est la mort de Dieu, les éléments de la nature gardent le silence. L'être humain seul fait du bruit. Il crie, épouvanté ou pousse d'inquiets murmures, il questionne à haute voix, réfléchit, rit même et clame à qui veut l'entendre la grandeur ou le tragique d'un tel événement. Quels que soient les propos que l'on tienne sur la question cependant, la mort de Dieu concerne l'être humain de manière insigne. Lui seul, comme l'écrit Jabès, trouble le silence que la nature garde à ce sujet. C'est que Dieu, son existence et son éventuelle disparition, constituent une question propre à l'homme<sup>3</sup>.

Dès que l'on sort des préoccupations proprement humaines, c'est la question même d'une disparition du divin qui cesse d'exister comme le souligne Jabès dans le passage cité. La mort de Dieu est dès lors indissociable de la pensée humaine et comme nous le verrons avec Feuerbach, la question du divin est d'abord et avant tout une préoccupation *pour la conscience* humaine, c'est-à-dire pour la pensée.

Aussi n'est-ce pas un hasard si l'enjeu de la mort de Dieu préoccupa davantage les sciences *humaines* ou mieux encore les sciences de l'esprit (*Geistwissenschaften*) comme disent les Allemands. Plus particulièrement, cette question apparaît comme un point focal dans le spectre de la philosophie moderne. Nous pourrions presque parler d'un lieu commun de la philosophie moderne tant on peut y voir converger les différents enjeux de la modernité naissante : « rationalisation et

---

<sup>1</sup> E. Jabès. *Yaël*, p.84-85.

<sup>2</sup> G. Deleuze. *Nietzsche*, p.26.

<sup>3</sup> C'est ainsi d'ailleurs que Feuerbach distingue l'être humain de l'animal dès le commencement de *L'Essence du christianisme*, l'homme est l'être concerné par la religion : « La religion repose sur la *différence essentielle* de l'homme et de l'animal – les animaux *n'ont pas* de religion. » (L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.117).



déchristianisation<sup>4</sup> », sécularisation, athéisme, nihilisme, fin de la métaphysique classique, etc. C'est en effet tant sur un plan pratique et moral que sur un plan théorique, métaphysique, voire épistémologique que se fait sentir la mort de Dieu. La genèse de la modernité proprement occidentale semble ainsi indissociable de ce thème, point de rencontre des divers bouleversements, sociopolitiques ou strictement philosophiques, qui ont marqué l'histoire récente de nos sociétés<sup>5</sup>.

Le présent travail n'a cependant nulle prétention à « dénouer l'impasse » et encore moins à trancher ce nœud gordien dont les ramifications sont trop vastes pour faire ici l'objet d'une véritable et exhaustive synthèse.

Devant dès lors circonscrire notre traitement d'un tel événement, nous chercherons à retracer, dans notre premier chapitre, sa genèse philosophique à partir d'une problématique jusque-là propre à la théologie.

Bien entendu, la mort de Dieu est aujourd'hui indissociable, dans l'esprit de tout un chacun, de la pensée de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Et pourtant, ce thème n'apparaît pas, loin de là, avec Nietzsche lui-même. Avant lui, l'autre grand penseur de la mort de Dieu aura été Hegel. Or, si, comme nous le verrons au premier chapitre, la mort de Dieu n'est, chez Hegel, *qu'un moment*, celui du négatif, dans le processus de la réconciliation de l'au-delà et de l'ici-bas, chez Nietzsche, la mort de Dieu prend la forme d'un meurtre *définitif*, le retour du Dieu chrétien semble d'emblée exclu contrairement à ce qui pouvait être le cas chez Hegel<sup>6</sup>. C'est pourquoi, aux yeux de plusieurs observateurs, il y aurait une véritable coupure dans l'histoire philosophique de la mort de Dieu entre son traitement par l'hégélianisme et sa signification proprement nietzschéenne.

Reprenant donc un thème récurrent de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle, Nietzsche serait-il néanmoins un point de rupture radical avec cette tradition? C'est, nous semble-t-il, en s'intéressant non pas directement à Nietzsche lui-même, mais plutôt à l'un de ses prédécesseurs, Ludwig Feuerbach (1804-1872), qu'on sera en mesure de répondre par la négative à cette question.

L'étude de la pensée feuerbachienne, du moins dans le monde francophone, est encore largement un terrain en friche, surtout si l'on décide de sortir des sentiers battus consistant à réduire

---

<sup>4</sup> J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.7.

<sup>5</sup> Il importe en effet de circonscrire géographiquement l'impact d'un événement comme celui de la mort de Dieu. En ce sens, Jean-Marie Paul a raison d'écrire : « Parler de la mort de Dieu en Allemagne ou en France, ou dans tout autre pays réputé de tradition chrétienne, en Europe ou ailleurs, c'est avoir à l'esprit précisément le Dieu des chrétiens, ce qui n'implique aucun jugement semblable sur les autres religions révélées et *a fortiori* sur toute autre religion, quelle que soit son origine » (Ibid.). Cf. C. Taylor, *L'Âge séculier*, pp.11-12.

<sup>6</sup> Cf. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, V, pp.149-150, GS §125 (cité dorénavant O.P.C.).

Feuerbach à un simple *moment* dans le développement de la pensée du jeune Marx, moment appelé en définitive à être dépassé par le marxisme.

C'est pourquoi, tout en discutant de son rôle dans l'histoire philosophique de la mort de Dieu comme d'un moment charnière de la *mutation* s'opérant entre Hegel et Nietzsche, notre démarche cherchera à comprendre l'apport de Feuerbach à partir de ses propres travaux, sans le réduire à un simple épigone hégélien, ou encore à un vague précurseur de Nietzsche. Si, effectivement, Feuerbach, comme nous le verrons, reprend une préoccupation centrale de la philosophie de la religion hégélienne, son traitement apparaît comme tout à fait original et déplace la question de la mort de Dieu sur un tout autre terrain. De même, bien que ce terrain nouveau ne semble pas tout à fait étranger à celui que Nietzsche lui-même investira lorsqu'il thématise, à son tour, la mort de Dieu, il serait néanmoins prématuré de faire pour autant de Nietzsche un héritier – éloigné peut-être – de Feuerbach, comme le suggère Louis Althusser<sup>7</sup>.

Une telle entreprise supposerait une exégèse exhaustive non seulement des philosophies nietzschéenne et feuerbachienne, mais exigerait encore de s'attarder à un ensemble d'auteurs avec lesquels tant Nietzsche que Feuerbach ont entretenu des rapports par moment critiques, par moment d'influence; pensons à Schopenhauer<sup>8</sup>, Wagner<sup>9</sup> ou encore les matérialistes physiologistes allemands (Vogt, Büchner, Moleschott)<sup>10</sup> pour n'en nommer que quelques uns. L'entreprise est vaste et appelle plutôt un travail de l'ampleur d'une thèse plutôt que d'un mémoire.

Notre objectif est dès lors tout autre, bien qu'il puisse en un sens, servir de point de départ à ce projet plus vaste consistant à faire l'étude de la relation Feuerbach-Nietzsche, relation couramment évoquée chez les commentateurs, mais rarement véritablement approfondie. Potentielle voie d'accès à une étude plus exhaustive du rapport Nietzsche-Feuerbach, le présent travail se limitera cependant à montrer comment l'analyse de la position feuerbachienne articulée en relation à la mort de Dieu permet de comprendre les développements, ou plutôt les *mutations*, menant de la conception dialectique et hégélienne de la mort de Dieu à son interprétation proprement nietzschéenne.

---

<sup>7</sup> Cf. L. Althusser. « Sur Feuerbach », p.182.

<sup>8</sup> On connaît bien l'influence de Schopenhauer sur le jeune Nietzsche, on sait moins cependant qu'il fut pour Feuerbach, l'un des interlocuteurs principaux de ses dernières œuvres, notamment *L'Éthique* et *Über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit*.

<sup>9</sup> Nietzsche lui-même note l'influence qu'eût Feuerbach sur le jeune Wagner à deux reprises, cf. F. Nietzsche. O.P.C., VII, p.291, GM III, §3 ; Ibid., VIII\*, p.364, NW, *Wagner, apôtre de la chasteté*, §3. Or, il est intéressant de remarquer qu'il oppose de manière avantageuse ce jeune Wagner « feuerbachien » au Wagner vieillissant, chrétien, décadent. On sait par ailleurs l'influence qu'eût Wagner sur le jeune Nietzsche avant que ce dernier ne pointe « contre Wagner [son] artillerie lourde » (Ibid., p.326, EH, *Le Cas Wagner* § 1).

<sup>10</sup> Sur l'influence de Feuerbach sur le matérialisme scientifique de Moleschott, Büchner et Vogt, cf. F. Gregory. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, p.2, 9, 28 ; M. Clark and B. Leiter. « Daybreak », pp.113-114. Sur l'influence de ces mêmes matérialistes sur la pensée de Nietzsche, cf. M. Clark and B. Leiter. « Daybreak », pp.113-117.

Ainsi, contre cette perspective défendue tant par Michel Foucault que Gilles Deleuze et voulant qu'entre les réflexions sur la mort de Dieu que l'on retrouve chez Hegel et Nietzsche il y ait purement et simplement rupture, nous défendrons l'idée qu'une connaissance fine de Feuerbach permet en un sens de reconstituer la généalogie de la question de la mort de Dieu entre Hegel et Nietzsche. Loin de nous l'idée de parler d'une *évolution* de cette problématique, d'un déploiement linéaire allant d'un traitement plus ou moins adéquat à une saisie de plus en plus parfaite de cet événement selon une logique du progrès scientifique. Cela nous ramènerait à une perspective rationaliste et téléologique proscrite, à juste titre nous semble-t-il, par Foucault dans *Les Mots et les choses*<sup>11</sup>. Nous ne pouvons cependant pas plus nous satisfaire de la position affirmant purement et simplement la *rupture* entre Hegel et Nietzsche. Une telle position rappelle un peu trop le *salto mortale*, le saut qualitatif et en quelque sorte inexplicable d'un stade à un autre. Fidèle à l'approche généalogique de Nietzsche – reprise en un sens par Foucault sous l'appellation d'« archéologie<sup>12</sup> » – et plus encore peut-être, à son anticipation feuerbachienne, l'approche génético-critique, nous parlerons donc plutôt d'une *mutation*<sup>13</sup>, soulignant ainsi la *logique du hasard* qui permet de comprendre, sans présupposer une téléologie historique de l'Idée, comment s'opère le déplacement qui, sur la question de la mort de Dieu, va de Hegel à Nietzsche, en passant par Feuerbach.

Comme nous l'avons déjà dit, notre premier chapitre retracera brièvement le passage de la problématisation théologique de la mort de Dieu à sa problématisation proprement philosophique chez différents précurseurs de Feuerbach et Nietzsche. Nous nous attarderons ensuite aux liens qu'entretient la mort de Dieu avec la modernité sécularisée pour souligner par la suite l'impact d'un tel événement d'un point de vue philosophique. Comme nous le verrons, la mort de Dieu et les bouleversements qui y sont liés vont impliquer un renouvellement de la question de l'anthropologie philosophique. Le premier chapitre se conclura ainsi sur une réflexion autour de la question de l'humanisme et de sa possibilité même à la suite de l'effondrement du divin.

Si la mort de Dieu s'est souvent entendue comme l'effondrement des valeurs morales de l'être humain moderne, on a souvent voulu y voir l'échec définitif de l'humanisme séculier. À la mort de Dieu succéderait ainsi la mort de l'Homme, ne laissant d'autres solutions que le retour à une forme d'humanisme chrétien ou encore à une posture anti- ou post-humaniste. Aborder la pensée de

---

<sup>11</sup> Cf. M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.13 ; P.Sabot. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, pp.6, 17-20.

<sup>12</sup> Cf. J. Revel. *Le vocabulaire de Foucault*, p.60.

<sup>13</sup> C'est d'ailleurs en ce sens que Foucault articule son archéologie de l'histoire comme processus de mutations successives, cf. G. Deleuze. *Foucault*, p.134 ; M. Foucault. *Les Mots et les choses*, pp.14, 398 ; P. Sabot. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.48.

Feuerbach sera ainsi non seulement l'occasion d'éclairer le développement historique de la problématique de la mort de Dieu au XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne, mais d'examiner de plus près la cohérence d'une anthropologie philosophique pouvant être qualifiée d'humaniste tout en faisant l'économie de la transcendance divine.

C'est ainsi que le second chapitre s'attardera à la dimension critique de la pensée feuerbachienne, en articulant plus particulièrement sa critique de la conscience religieuse chrétienne. C'est à travers cette critique qu'il est loisible de voir à la fois en quoi la motivation philosophique de Feuerbach s'inscrit encore dans la perspective de l'hégélianisme, mais aussi comment, par son traitement, par sa manière de réfléchir les problèmes posés par l'hégélianisme, Feuerbach infléchit la question de la mort de Dieu dans une nouvelle direction qui anticipe certaines intuitions que l'on retrouvera plus tard chez Nietzsche.

Ce n'est cependant qu'au troisième chapitre que ces anticipations deviendront tangibles, lorsque nous aurons exposé la dimension positive de la pensée feuerbachienne, son anthropologie nouvelle. Nous serons alors en mesure de revenir à la conception « poststructuraliste » (foucauldienne, deleuzienne) de l'histoire de la mort de Dieu traitée en termes de rupture. Il s'agira alors de soumettre Feuerbach à son ultime test afin de déterminer s'il reste entièrement prisonnier de la problématique dans sa dimension hégélienne ou si, comme nous le croyons, il proposerait, au contraire, une position originale dont certains aspects anticiperaient le traitement proprement nietzschéen de la mort de Dieu.

## CHAPITRE I : LE GRAND ÉVÉNEMENT DE LA MORT DE DIEU

Au cinquième livre du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit : « Le plus grand événement récent – à savoir que “Dieu est mort”, que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit – commence dès maintenant à étendre son ombre sur l’Europe<sup>1</sup> ». Ce passage donne non seulement une définition claire de ce qu’il faut entendre chez lui, par « Dieu est mort », à savoir que « la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit », mais il situe en outre l’événement : temporellement, dans le « récent », géographiquement, en Europe, notion qui doit se comprendre de façon plus large comme l’Occident en tant que tel<sup>2</sup>. C’est à partir de ce cadre spatio-temporel que nous aborderons la question de la mort de Dieu. Notre enquête se limitera donc à la société européenne moderne au tournant du XVIII<sup>e</sup> et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

En effet, si l’on cherche à remonter à la source de ce qui est signifié par l’*esprit* de cette expression, soit l’effondrement du divin, en adoptant la perspective théorique de la *sécularisation* du monde occidental nous pouvons faire remonter son traitement d’un point de vue philosophique jusqu’aux premières Lumières (Grotius, Pufendorf) comme le fait Jean-Marie Paul<sup>3</sup> ou poser la Renaissance et la naissance d’une culture profane au XVI<sup>e</sup> siècle comme étant le véritable point de départ de cette mort de Dieu caractéristique de la modernité<sup>4</sup>, mais on peut également comme le suggère Marcel Gauchet paradoxalement faire remonter l’effondrement du divin et du religieux à la « période axiale (800-200 av. J.-C.)<sup>5</sup> » où l’on voit justement émerger les Grandes Religions<sup>6</sup>.

Par ailleurs, si l’on prend l’expression en son sens théologique, elle est déjà un des points centraux de la dogmatique chrétienne à ses débuts<sup>7</sup>. Plus encore, si nous laissons de côté les perspectives séculières ou religieuses et que nous adoptons plutôt la lecture heideggérienne de la mort de Dieu chez Nietzsche comme manifestation du nihilisme « dont le fond essentiel repose dans

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.237, GS § 343.

<sup>2</sup> Comme le souligne Julian Young, « l’Europe » chez Nietzsche n’est pas une simple notion géographique, mais un terme faisant référence à une certaine culture qui comprend en ce sens l’Amérique, cf. J. Young. *Nietzsche’s Philosophy of Religion*, p.97 n.10.

<sup>3</sup> Cf. J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, pp.15 sq.

<sup>4</sup> Cf. J. Natanson. *La Mort de Dieu*, p.17.

<sup>5</sup> K. Jaspers. *Introduction à la philosophie*, p.147.

<sup>6</sup> Cf. M. Gauchet. *Le désenchantement du monde*, pp.30-31, 83. C’est à la période axiale qu’apparaît, selon Jaspers, de manière indépendante en Chine, en Inde, en Occident et au Proche-Orient, une véritable révolution dans la pensée humaine durant laquelle émergent les grandes idées (transcendance, salut, cosmos, etc.) qui façonneront à leur tour les grandes religions, notamment en Occident.

<sup>7</sup> Cf. Ph 2 6-8; He 12 2 ; Jn 12 24.

la Métaphysique elle-même<sup>8</sup> », nous pourrions faire remonter ce thème de la mort de Dieu à l'origine de la métaphysique elle-même antérieure à l'avènement du christianisme.

Si l'on en reste donc à *l'esprit* du mot, les trames narratives et historiques sont multiples et concurrentes. Aussi serait-il vain de tenter de retracer les sources historiques de ce qui en est venu à être connu sous l'expression de la mort de Dieu<sup>9</sup>. Cependant si l'on s'en tient à l'expression comme telle, à *la lettre*, elle semble datée du XVII<sup>e</sup> siècle et d'abord utilisée dans le domaine de la théologie avant de devenir progressivement une expression récurrente de la philosophie allemande de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et principalement du XIX<sup>e</sup>. À cet égard, nous pouvons circonscrire notre réflexion sur la mort de Dieu à un lieu et une époque plus précis : l'Allemagne philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ce chapitre entend donc d'abord éclairer le geste de récupération par la philosophie d'une notion essentiellement – ou originairement – théologique. Cette « récupération » ne sera pas, comme nous le verrons, dépourvue de déplacements et de transformations conceptuelles par rapport à la notion théologique. En explicitant la signification philosophique de la mort de Dieu, nous chercherons par la suite à cerner la double dimension de celle-ci, à la fois comme constat sur la modernité, mais aussi comme événement nivelant qui rouvre les possibilités et pose ainsi l'être humain non seulement face à un néant de certitude, mais aussi vis-à-vis une multitude de projets dont le choix ne relève plus que de lui. Comme l'écrivait Nietzsche : « voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais “mer” semblablement “ouverte”<sup>10</sup> ».

Nous verrons, dans les prochains chapitres, comment un auteur comme Feuerbach, souvent négligé lorsqu'il s'agit de réfléchir la mort de Dieu, a cherché à naviguer sur cette mer ouverte pour poser de nouvelles balises. Mais encore faut-il préalablement montrer comment cette ouverture fut rendue possible par la mort de Dieu; autrement dit, comment la mort de Dieu suppose-t-elle un renouvellement de la question de l'anthropologie philosophique?

---

<sup>8</sup> M. Heidegger. « Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort” », p.267.

<sup>9</sup> D'ailleurs, comme le rappelle Yves Leduc : « la mort de Dieu n'est pas un événement qui est advenu à un moment donné de l'histoire humaine. Ce n'est pas un fait, parmi d'autres que l'on pourrait repérer historiquement. Elle est, précise Nietzsche “ein Ereignis” c'est-à-dire quelque chose qu'il faut s'appropriier constamment » (Y. Leduc. « Mort de Dieu et volonté de puissance », p.4). En ce sens, la chronologie du présent chapitre vise d'avantage à retracer les différentes appropriations de cet événement par la philosophie, qu'à en retracer les origines historiques.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *O.P.C.*, V, p.238, GS § 343.

Pour réaliser ce projet, nous exposerons brièvement le processus d'appropriation de la notion de mort de Dieu par la philosophie, avant d'en souligner l'impact pour une société sécularisée. Cela nous conduira à réfléchir sur le renouvellement de l'anthropologie philosophique et les nouvelles conditions ontologiques déterminant l'existence humaine.

### ***1. Aux origines d'une expression séminale***

Nous l'avons déjà dit, la mort de Dieu vient d'abord de la théologie avant d'occuper les préoccupations de la philosophie. Certainement, la différence entre les deux disciplines va immanquablement jouer un rôle déterminant dans la distinction entre une interprétation religieuse et théologique de la mort de Dieu et sa signification plus proprement philosophique. Il ne faudrait cependant pas pour autant penser qu'une compréhension strictement philosophique d'un tel événement soit *de facto* athée ou antithéologique<sup>11</sup>. Comme nous le verrons, les conclusions de certains philosophes suggéreront parfois un retour vers le religieux.

Néanmoins, la grande différence entre une approche philosophique et une approche théologique est, comme le rappelle Bernard Sève, que « le théologien reconnaît au donné religieux une autorité que le philosophe n'a pas à lui accorder<sup>12</sup> ». Ceci étant dit, la théologie comme élucidation rationnelle de la foi ne s'est jamais empêchée d'utiliser les outils de la philosophie et de la raison, de même que la philosophie, à travers ce qu'on a appelé la théologie naturelle<sup>13</sup>, a elle-même cherché à fonder un discours rationnel sur le divin, sans présupposer une foi particulière. Il y a en ce sens – nous le verrons par la suite – bien des recoupements entre la réflexion théologique et philosophique de la mort de Dieu, mais il importe néanmoins de marquer le trait d'une manière explicite – en forçant peut-être une démarcation qui en réalité reste parfois poreuse – afin de bien saisir la différence d'approche. Le rapport à la mort de Dieu sera interprété, dans sa dimension religieuse à l'aune d'une foi particulière, des rites et dogmes qui y sont liés. Dans sa dimension philosophique, c'est par la seule raison que l'on réagira à la mort de Dieu (ce qui n'exclut d'ailleurs pas que, pour certains

---

<sup>11</sup> Il suffit de penser aux multiples *philosophies religieuses* – de Kierkegaard à Levinas – s'étant développées en dialogue avec la mort de Dieu ou l'athéisme moderne. Sur le cas de Levinas, cf. B. Bergo and J. Stauffer. « Introduction », pp.1-2; B. Schroeder. « Apocalypse, Eschatology, and the Death of God », pp.232 *sq.* Comme l'écrit Jean Greisch, sans faire de la théologie « il y a des penseurs qui, du dedans même de leur foi, cherchent à élucider les raisons qui les ont conduits à adhérer à cette foi, ou de décrire philosophiquement la "grammaire" de cette adhésion. Dans ce cas, on parlera de *philosophie religieuse* » (J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.35). Une telle élucidation, surtout dans le contexte profane ou séculier de la modernité, n'aura souvent d'autre choix que de se poser en dialogue avec la mort de Dieu.

<sup>12</sup> B. Sève. *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, p.4.

<sup>13</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.26.

penseurs, la solution *rationnelle* par excellence face à la mort de Dieu sera un repli – ou un saut – dans la foi).

Si le thème de la mort de Dieu est présent, du moins dans son esprit, chez Luther lui-même, l'expression comme telle, contrairement à ce que l'on a souvent cru<sup>14</sup>, ne se trouve pas originalement dans une hymne de ce dernier, mais serait plutôt de la plume du pasteur luthérien Johann Rist (1607-1667) :

<i>O Traurigkeit, O Herzeleid!</i>	O tristesse, O Coeur souffrant
<i>O grosse Not, Gott selbst liegt tot</i>	O grande détresse, Dieu même gît mort
<i>Am Kreuz ist er gestorben</i>	Il est mort sur la croix,
<i>Hat dadurch das Himmelreich</i>	Ainsi son amour nous a-t-il
<i>Uns aus Lieb erworben.</i>	Acquis le règne des cieux. <sup>15</sup>

Dans sa dimension théologique, la mort de Dieu constitue ainsi l'ultime sacrifice qui sauve le chrétien : « Nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils<sup>16</sup> » écrit Saint-Paul. De par sa mort, le Christ abolit la mort même en permettant la vie éternelle du croyant dans le corps ressuscité du Christ, le corps ecclésiastique<sup>17</sup>. À la détresse du fidèle voyant son Dieu mourir en croix succède la félicité de la résurrection du croyant dans le corps de l'Église, puis dans l'accès au royaume des cieux où le mortel triomphe de la mort grâce à sa foi en Dieu. La mort de Dieu est ainsi le moment passager de la détresse qui aboutit au triomphe de la foi et de la félicité.

Le développement d'un thème plus proprement philosophique lié à l'expression de la mort de Dieu n'est bien entendu pas étranger au thème présent dans la théologie protestante. C'est cependant l'accent mis sur le moment du doute, sur la détresse comme condition de l'être humain – et *a fortiori* de l'homme moderne, le tard venu qui n'a jamais vécu la présence de Dieu et pour qui, en quelque sorte, Dieu est toujours déjà absent – qui confère une dimension plus proprement philosophique au thème de la mort de Dieu. Car si la croyance en la figure christique suffit à réassurer le fidèle face à la mort de Dieu il n'en va pas toujours de même pour le philosophe. Le « malheur de la conscience<sup>18</sup> » justement consciente d'être séparée de l'Absolu, la condition de l'homme moderne constituent pour

---

<sup>14</sup> L'association de Luther à l'expression « Dieu est mort » est d'abord colportée, selon Eric Von Der Luft, par J.B. Baillie dans sa traduction de 1910 de la *Phänomenologie des Geistes* (« Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger », p.263). L'erreur – si l'on adopte la position de Von Der Luft et Xavier Tilliette – est reprise par Henri de Lubac (*Le Drame de l'humanisme athée*, p.38), Jean Wahl (*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.18) et Roger Garaudy (*Dieu est Mort*, p.101). En fait, Hegel lui-même serait à l'origine de la confusion puisqu'il écrit dans son *Histoire de la philosophie* : « Il est dit dans un cantique de Luther : Dieu lui-même est mort » (cité dans R. Garaudy, *Ibid.*, p.407).

<sup>15</sup> Johann Rist cité dans X. Tilliette. *La Christologie idéaliste*, pp.124-125. Cf. E. Von Der Luft. « Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger », p.264.

<sup>16</sup> Rm 5 8-11.

<sup>17</sup> Cf. X. Tilliette. *La Christologie idéaliste*, p.130 ; E. Von Der Luft. « Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger », p.264.

<sup>18</sup> Cf. J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.



la raison une épreuve à surmonter autrement plus difficile et pénible qu'elle peut l'être pour le croyant. Sans vouloir faire de mauvais jeux de mots, le chemin de croix de la raison dans « *la vallée de larmes* » de l'ici-bas sera – sans « *l'auréole* [qu']est la religion<sup>19</sup> » – une expérience bien ardue et difficile avant que l'on puisse atteindre une quelconque conviction là où il suffit – mais cela non plus n'est pas sans peine, loin de là – au fidèle de croire.

### ***Jean Paul Richter (1763-1825)***

À l'instar de Bultmann<sup>20</sup>, nous ferons remonter le thème plus proprement philosophique de la mort de Dieu au roman *Siebenkäs* (1796-1797) de Jean Paul Richter. Comme l'écrit Xavier Tilliette, le « célèbre Christ de Jean Paul Richter, “sans résurrection”, dont le grand fantôme, livide et ensanglanté, parcourt en vain les mondes à la recherche du Dieu absent » constitue une première figure de ce qui « obsède la conscience du [XIX]<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup> », à savoir l'effondrement de la croyance en un principe divin transcendant.

Le « Discours du Christ mort du haut de l'univers, qu'il n'est point de Dieu » inclus dans le *Erstes Blumenstück* (Premier tableau de fleurs) du *Siebenkäs* marque près d'un siècle avant Nietzsche toute l'importance et la gravité de l'événement de la mort de Dieu. Jean Paul y raconte un rêve dans lequel le héros se réveille en pleine nuit dans un cimetière où toutes les tombes sont ouvertes et où les esprits des défunts s'assemblent autour de la dépouille du Christ mort, réveillé par la venue du héros et proclamant l'inexistence de Dieu. Tout comme pour Nietzsche, la mort de Dieu, que Jean Paul associe à l'essor de l'athéisme, signifie pour ce dernier la perte des repères traditionnels. Alors que l'insensé de Nietzsche demandait au célèbre aphorisme 125 du *Gai Savoir* :

Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil? Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous les soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin?<sup>22</sup>

Jean Paul affirme pour sa part :

Je souffrirais moins de nier l'immortalité que la divinité; là, je ne perds rien qu'un monde recouvert de brumes [puisque je ne connais rien de la vie qui m'attend après la mort – E.C.], ici je perds le monde présent, *c'est à dire son soleil*; tout l'univers spirituel est déchiqueté et brisé par la main de l'athéisme en une

---

<sup>19</sup> K. Marx. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.53.

<sup>20</sup> R. Bultmann. « L'idée de Dieu et l'homme moderne », p.172.

<sup>21</sup> X. Tilliette. *La Christologie idéaliste*, p.14. Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.11.

<sup>22</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.149-150, GS § 125.

multitude de moi, pareils à des points de mercure, qui scintillent, coulent, s'égarent, se joignent et se séparent dans leur fuite, sans unité ni persistance.<sup>23</sup>

Il importe de souligner, en comparant ces deux passages, cette fameuse association du divin à la lumière et au Soleil<sup>24</sup>. À la manière du Soleil, Dieu constitue non seulement le principe originaire, d'un point de vue organique, de la vie et de l'existence humaine, mais également, de toute connaissance par le biais de ses lumières<sup>25</sup>. Plus encore, poursuit Jean Paul, Dieu rendait possibles les rapports spirituels et unissait les êtres humains entre eux. Autrement dit, en l'absence de la transcendance divine, c'est la notion même d'humanité qui est mise en doute<sup>26</sup>.

Jean Paul pose ainsi la situation existentielle de l'homme moderne, un constat largement repris par Nietzsche. Celle-ci se manifeste à la fois par un effritement du lien social entre les individus et par l'effondrement des principes ontologiques traditionnels de la morale et de la science. Ainsi, comme le rappelle Bultmann<sup>27</sup>, un siècle avant Nietzsche, Jean Paul brosse l'image d'un monde condamné au nihilisme, où l'athée erre en orphelin sur le « cadavre immense de la nature que nul esprit universel n'anime ni ne maintient<sup>28</sup> ». Face à cette vision effrayante d'un monde désincarné, Jean Paul oppose la nécessité d'un retour à la félicité de la croyance en Dieu. Le soulagement que ressent le héros au réveil, finalement libéré de ce monde cauchemardesque et sans Dieu, constitue ainsi, pour Jean Paul, le meilleur argument en faveur de la foi : « Mon âme pleurerait de joie de pouvoir de nouveau adorer Dieu, et la joie et les larmes et la foi en Lui était ma prière. »<sup>29</sup> Ce qui marque cependant la dimension philosophique de la réflexion jean-paulienne, c'est que la nécessité de la foi prend d'abord la forme d'un retour à la foi et suppose par conséquent d'adopter une perspective au préalable *extérieure* à la foi. C'est parce que le monde hors de la foi est en tout point de vue abominable que la foi demeure une nécessité pour Jean Paul. Ce n'est donc plus uniquement au croyant que la mort de Dieu importe, c'est aussi, et surtout, à l'athée qui, s'il était pleinement conscient de la signification de son athéisme, ne pourrait en définitive qu'espérer, en tant qu'agent

---

<sup>23</sup> J.-P. Richter. *Siebenkäs*, p.447 [nous soulignons].

<sup>24</sup> Ce lien entre le divin et la lumière solaire remonte à une vaste tradition comme le rappelle Jacques Derrida dans son texte *Foi et Savoir* en reprenant l'étymologie indo-européenne de Benveniste : *deivos* (« Dieu ») signifiant « lumineux », « céleste » (cf. J. Derrida. « Foi et savoir », pp.14-15)

<sup>25</sup> Cf. M. Heidegger. « Le Mot de Nietzsche "Dieu est mort" », p.315 ; Platon. *Œuvres complètes*, I, p.1097, *La République* 508c-d.

<sup>26</sup> Cf. J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.79.

<sup>27</sup> R. Bultmann. « L'idée de Dieu et l'homme moderne », p.172.

<sup>28</sup> J.-P. Richter. *Siebenkäs*, p.449. C'est un portrait similaire que brossera Heidegger dans son *Dépassement de la métaphysique* : « La terre apparaît comme le non-monde de l'errance. Du point de vue de l'histoire de l'Être, elle est l'astre errant. » (M. Heidegger, *Essais et conférences*, p.113).

<sup>29</sup> J.-P. Richter. *Siebenkäs*, p.457. Cf. également D. Berger. *Jean Paul Friedrich Richter*, pp.86-87.

rationnel, un retour du divin. Ainsi, face aux différentes *options fondamentales* (Gauchet) ou *perspectives spirituelles* (Taylor)<sup>30</sup> ouvertes à l'homme moderne par la mort de Dieu, Jean Paul adopte comme seule possibilité raisonnable le retour à la croyance traditionnelle. Bien que plus strictement théologique, l'analyse philosophique de la mort de Dieu n'en est donc pas pour autant antinomique avec les conclusions de la théologie : chez Jean Paul aussi la mort de Dieu représente ce moment de détresse qu'on ne peut surmonter que par un retour à la foi traditionnelle, cependant là où pour la conception théologique la détresse vécue l'est *par* le fidèle, chez Jean Paul ce sentiment s'empare de tout être, croyant ou pas, lucide face à un monde où Dieu semble de plus en plus absent.

### **G.W.F. Hegel (1770-1831)**

C'est également à une tentative de conciliation entre la compréhension philosophique et la compréhension religieuse de la mort de Dieu que l'on assiste chez Hegel<sup>31</sup> où celle-ci - comme expression de la négativité du divin - se sursume (*hebt auf*) en définitive dans la résurrection et manifeste ainsi le divin non plus simplement dans l'incarnation de la chair du Christ, mais dans le monde comme totalité (ou comme unité universelle) de l'Esprit :

[L]a substance *universelle* qui, à partir de son abstraction, s'est réalisée effectivement en une conscience de soi *singulière*, puis celle-ci en tant qu'*immédiatement identique* à l'essence – ce *Fils*, évoqué ci-dessus [au § 568 – E.C.], de la sphère éternelle, qui s'est engagée dans la temporalité -, [et,] en elle, le Mal comme *en soi* supprimé, - mais, en outre, cette existence immédiate et, par là, sensible, de l'[être] absolument concret, qui se pose dans le [partage originaire du] jugement et se meurt en la douleur de la *négativité*, dans laquelle il est, en tant que subjectivité infinie, identique à lui-même, [et] telle que c'est comme *retour absolu* [en soi-même] à partir d'elle et comme unité universelle de l'essentialité universelle et de l'essentialité singulière qu'il est devenu *pour lui-même*, - l'Idee de l'esprit en tant qu'éternel, mais *vivant* et présent dans le monde.<sup>32</sup>

C'est ce que Jean-Louis Vieillard-Baron nomme le « syllogisme de la mort de Dieu<sup>33</sup> ». La mort de Dieu n'est plus alors qu'un simple événement, mais se trouve élevée à une véritable dimension conceptuelle. Plus précisément, elle est l'expression symbolique, voire métaphorique<sup>34</sup>, d'une vérité philosophique fondamentale pour Hegel : la *négativité* de l'Esprit<sup>35</sup>. L'expression « Dieu est mort » intervient pour la première fois chez Hegel à la toute fin de son écrit de 1802, *Foi et Savoir*<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Cf. M. Gauchet. *Le désenchantement du monde*, p.15 ; C. Taylor. *L'Âge séculier*, p.418.

<sup>31</sup> Cette parenté entre le schéma théologique de la mort de Dieu et le schéma hégélien est soulignée par Heinz Zahrnt (*Dieu ne peut pas mourir*, pp.52-53). Il n'empêche que, comme nous le verrons, le traitement philosophique que Hegel réserve à la mort de Dieu opère tout de même un déplacement de cette problématique par rapport à son traitement dans la théologie traditionnelle. Son approche est d'ailleurs bien différente de celle de Jean Paul, Hegel refusant tout retour ou saut dans la foi.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, pp.587-588 ; § 569.

<sup>33</sup> J.-L. Vieillard-Baron. « Philosophie et religion révélée chez Hegel », p.389.

<sup>34</sup> Cf. Y. Yovel. *Spinoza et autres hérétiques*, p.330.

<sup>35</sup> Cf. J.-L. Vieillard-Baron. « Philosophie et religion révélée chez Hegel », p.388 ; R. Garaudy. *Dieu est Mort*, pp.102, 407.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel. *Premières publications*, p.298.

En tant que *moment* de la dialectique hégélienne, la mort de Dieu reste indissociable de la *conscience malheureuse*. La conscience malheureuse est pour Hegel, la conscience de soi consciente de son état de radicale séparation, ce que Wahl appelle : « le moment de la différence infinie<sup>37</sup> ». Cette *séparation* à l'origine du malheur prend plusieurs formes chez Hegel, notamment celles d'une séparation entre le sujet (conscient de soi) et l'ob-jet (*Gegenstand*) qui s'y op-pose<sup>38</sup>, entre le monde de l'esprit et le monde naturel et sensible<sup>39</sup> de même qu'entre le fini et l'infini<sup>40</sup>. Cette dernière forme s'exprime, pour la conscience religieuse par la séparation radicale entre le règne du divin et celui du mondain, entre le transcendant et l'immanent. Selon Hegel, cette séparation radicale entre la conscience malheureuse confinée à l'ici-bas et la divinité radicalement transcendante se manifeste tout d'abord dans la religion juive<sup>41</sup>. Elle trouverait cependant une résolution, pour Hegel, avec l'incarnation christique. Par cette incarnation, le divin, l'infini et l'éternel entrent dans le monde et l'histoire. Il y a, pour parler comme Kierkegaard, une véritable « éternisation de l'histoire et [une] historisation de l'éternité<sup>42</sup> ». Jésus est donc le premier signe de la réconciliation de la conscience malheureuse : « l'esprit *est là* comme une autoconscience, i.e. comme un homme effectif, il est pour la certitude immédiate, la conscience croyante *voit et touche et entend* cette divinité. Ainsi n'est-elle pas imagination, mais elle est *effectivement en lui*<sup>43</sup> ». Ce signe, toutefois, reste insuffisant pour Hegel, puisque le Dieu fait chair demeure confiné au domaine du particulier et de l'historique. Il lui manque encore le statut de l'universel : « [c]ar [entendue] comme une [conscience] telle qu'elle le voit et [l']entend de façon sensible, elle est elle-même seulement conscience immédiate, qui n'a pas sursumé l'inégalité de l'ob-jectivité, ne [l'a] pas reprise dans le penser pur, mais sait comme esprit ce singulier ob-jectif, et non soi-même<sup>44</sup> ».

En définitive, ce n'est pas simplement par l'incarnation de Dieu dans la figure christique que l'antinomie se résout, mais dans le déploiement des trois moments du christianisme achevé que sont l'incarnation, la mort par crucifixion et la résurrection<sup>45</sup>. C'est pourquoi, même comme moment

<sup>37</sup> J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.112.

<sup>38</sup> Ainsi Hegel écrit dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « l'autoconscience qui a son achèvement dans la figure de la conscience malheureuse, n'était que la douleur de l'esprit se débattant pour retrouver l'ob-jectivité sans l'atteindre pour autant » (*Phénoménologie de l'Esprit*, II, p.809).

<sup>39</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Esthétique*, I, p.51.

<sup>40</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *La Science de la Logique*, I, p.139 ; J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.122-123.

<sup>41</sup> Cf. J. Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p.185-186 ; J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.48 ; J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, pp.23 sq. ; Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, p.332.

<sup>42</sup> S. Kierkegaard. *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, p.101.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp.880-881. Cf. R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.406.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.886.

<sup>45</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.167.

négatif, la mort de Dieu contribue à la réconciliation : « [c]ette mort est la négation de la finitude, le lien par excellence de l'homme singulier avec l'infinité de l'esprit<sup>46</sup> ».

En ce sens, pour la conscience malheureuse, la mort de Dieu joue un rôle paradoxal. Comme moment du négatif où l'éternel incarné dans le Christ est mis en croix, la mort de Dieu attise le sentiment de séparation entre l'au-delà et l'ici-bas. Jésus lui-même, au moment de sa mort, exprime le malheur et la douleur infinie de la conscience humaine lorsqu'il clame : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*<sup>47</sup> ». En ce sens, la mort de Dieu constitue pour Hegel le point culminant du malheur de la conscience. Cependant, cette « douleur infinie » de la conscience, comme l'écrit Hegel dans *Foi et Savoir* n'est qu'un *moment*, celui du négatif qui trouve son aboutissement véritable dans le troisième moment de la résurrection (soit après l'incarnation et la crucifixion) :

le concept pur, ou l'infinitude, comme abîme du néant où tout être s'engloutit, ne doit désigner la douleur infinie que comme un moment, - douleur qui jusque là n'était dans la culture que comme un fait historique, et constituait le sentiment sur lequel repose la religion moderne, le sentiment que Dieu même est mort [...] - mais il ne doit donc désigner la douleur infinie que comme moment, et rien que comme le moment de l'idée suprême, mais pas davantage; de la sorte, à ce qui se bornait encore soit au précepte moral d'un sacrifice de l'être empirique, soit au concept de l'abstraction formelle (*formeller*), le concept pur doit donner une existence philosophique, et par suite donner à la Philosophie l'idée de liberté absolue, et du même coup la Passion absolue ou le Vendredi-Saint spéculatif, qui jadis fut historique; et il doit rétablir celui-ci dans toute la vérité et la dureté de son impiété. C'est de cette dureté seule [...] que la suprême totalité avec tout son sérieux et à partir de son fondement le plus intime, étreignant tout à la fois et sous les traits de la plus sereine liberté, peut et doit ressusciter<sup>48</sup>.

C'est ainsi que pour Hegel, c'est par le christianisme qu'est finalement dépassée la figure de la conscience malheureuse<sup>49</sup>. Dans l'incarnation, l'essence divine est devenue accessible à l'être fini, à l'être humain de manière immédiate et tangible, mais non encore de manière spirituelle<sup>50</sup>. Nous sommes face à l'existence particulière de l'infini dans le fini, une manifestation historique de l'éternité qui comme telle condamnerait à opérer une distinction parmi les êtres humains entre ceux qui ont fait l'expérience sensible du divin, les témoins, les contemporains, et les « disciples de seconde main » – pour parler encore une fois comme Kierkegaard – qui n'ont pas eu d'accès « direct » au divin. Or, une telle distinction demeure inacceptable, tant pour Kierkegaard que pour Hegel puisque cela reviendrait à subordonner l'infini au fini en posant la primauté de l'expérience historiquement circonscrite – empirique – de l'éternité à son expérience spirituelle. On sait que Kierkegaard rejette ce primat, puisque même au témoin direct, « le dieu ne se laisse pas en effet immédiatement

---

<sup>46</sup> R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.101-102. Cf. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p.180.

<sup>47</sup> Mc 15 34.

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel. *Premières publications*, p.298. Cf. R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.101 ; 406.

<sup>49</sup> Cf. C. Bruaire. « Démythisation et conscience malheureuse », pp.383-384).

<sup>50</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp.900-901.

connaître<sup>51</sup> » et que seule la foi fonde le véritable disciple chrétien. Pour Hegel, cependant la solution est tout autre. Si les contemporains du Christ ne sont pas privilégiés par rapport aux tard-venus, c'est parce que la réconciliation n'opère pleinement qu'à partir de la résurrection, dont la mort de Dieu est une condition première<sup>52</sup>. Dans la résurrection, la réconciliation entre la finitude humaine et l'infini divin est achevée au travers de la communauté spirituelle des croyants qu'est l'Église, le corps universel de Dieu; la mort n'a plus alors son sens naturel de manifestation ultime de la finitude, mais se renverse et marque au contraire la naissance de la vie spirituelle<sup>53</sup>. Comme l'écrit Hegel : « La mort du médiateur, saisie par le Soi, est l'acte de sursumer son *ob-jektivité* ou son *être-pour-soi particulier*, cet être-pour-soi *particulier* est devenu autoconscience universelle<sup>54</sup> ». C'est pourquoi il est possible de lire Hegel comme un philosophe chrétien pour qui « [l]a religion chrétienne apporte la consolation la plus complète parce qu'elle se fonde sur l'expérience vécue de la douleur la plus profonde : celle de la mort de Dieu [...] Le péché a été racheté par la mort d'un Dieu, par la mort d'un Dieu se faisant homme pour porter toutes les douleurs du monde<sup>55</sup> ».

Toutefois, cela ne revient pas à dire pour autant comme peut le suggérer Garaudy, que le chrétien est par-delà la conscience malheureuse, mais plutôt qu'*in nuce* le christianisme contient selon Hegel le moment de la réconciliation nécessaire au dépassement de la figure de la conscience malheureuse. En fait, si l'interprétation hégélienne de la mort de Dieu reste fidèle à l'interprétation théologique traditionnelle, c'est parce que pour Hegel, la religion exprime la vérité de l'Esprit absolu par le médium de la représentation symbolique, alors que la philosophie l'exprime de manière conceptuelle<sup>56</sup>. Autrement dit, pour Hegel, la religion manifeste et achevée est un savoir dont le *contenu* est, à l'instar de la philosophie, l'Esprit<sup>57</sup>. Cependant, la *forme* que revêt ce savoir n'est pas de nature conceptuelle, mais représentationnelle, demeurant de ce fait sans nécessité<sup>58</sup>. En effet, en tant que représentation, la religion repose sur la foi dont nulle nécessité conceptuelle ne peut être déduite.

<sup>51</sup> S. Kierkegaard. *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, p.103.

<sup>52</sup> Cf. R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.407.

<sup>53</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.906 ; J. Natanson. *La Mort de Dieu*, p.85; J.-L. Vieillard-Baron. « Philosophie et religion révélée chez Hegel », p.396.

<sup>54</sup> G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.907.

<sup>55</sup> R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.100. Le débat autour de la dimension religieuse ou non de la pensée de Hegel est l'un des points focaux des grandes divisions dans l'interprétation de l'œuvre philosophique de Hegel, à commencer par la division entre les hégéliens de « droite » et de « gauche ». Cette controverse excède cependant notre présent propos.

<sup>56</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.136 ; Jean-Louis Vieillard-Baron. « Philosophie et religion révélée chez Hegel », p.388.

<sup>57</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.137.

<sup>58</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.891-892 ; J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, pp.152-153.

Mais c'est justement en raison de cette différence de formes que la mort de Dieu revêt une actualité nouvelle pour Hegel.

En effet, pour la tradition théologique, nous l'avons vu, la mort de Dieu prend essentiellement la forme d'un événement historique – la crucifixion du Christ – auquel succède la résurrection. Par cette résurrection, le corps du Christ prend une forme universelle – καθολικός (*katholikós*) – et spirituelle – l'Église – à laquelle est uni par la foi le chrétien. La séparation entre le fini et l'infini, entre l'histoire et l'éternité, entre l'humain et le divin se trouve ainsi résolue par l'intégration du croyant au corps spirituel de Dieu, l'Église. Cette appartenance s'appuie toutefois sur la foi et est susceptible de ce fait, comme Tillich l'a vu avec justesse, de prêter flanc au doute.

Pour Tillich, en effet, le croyant doit s'ouvrir à la grâce, mais ne peut la susciter. Une interprétation littérale de la Bible, en tentant de faire taire les doutes et les appréhensions, risque de se retourner contre le fidèle lui-même. Au contraire, pour Tillich, le croyant doit exprimer, à travers une interprétation personnelle, sa propre compréhension et ses propres doutes. La foi nage dans le doute d'où seule la grâce divine peut extirper le croyant. Penser que l'on peut commander cette grâce en se comportant selon les canons du chrétien modèle est absolument vain pour le théologien protestant<sup>59</sup>. La décision relève de Dieu et n'offre aucune garantie au croyant, d'où son incertitude qui reste néanmoins l'incertitude d'un croyant, non celle d'un mécréant. Mais ce doute, tout en étant indissociable de toute foi vécue, peut également être lié à sa perte. Le passage du statut de croyant à celui de non-croyant semble beaucoup plus poreux pour le protestantisme qui refuse l'institutionnalisme catholique.

Or, cette brèche ouverte par le doute – mais aussi par les multiples controverses et querelles théologiques, par la démultiplication des confessions, etc. – sera travaillée avec acharnement par la philosophie critique. On demande alors de plus en plus à ce que la religion se soumette à l'examen critique de la raison. C'est en ce sens que pour Hegel « clinicien intuitif et rigoureux des signes qui annoncent la mort de Dieu<sup>60</sup> », l'on assiste durant la modernité à un renouvellement de la conscience malheureuse lié pour ainsi dire à une seconde mort de Dieu<sup>61</sup>.

Tant les guerres de religion que le développement d'un rationalisme critique contribuent à fissurer l'unité de l'Église chrétienne et à rejeter le croyant au stade de la conscience malheureuse.

---

<sup>59</sup> Cf. P. Tillich. *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, p.21. Kierkegaard défend un point de vue similaire dans les *Miettes philosophiques* : agir en bon chrétien selon les critères extérieurs de nos contemporains ne garantit en rien notre grâce.

<sup>60</sup> J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.144.

<sup>61</sup> Cf. R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.416.

Nous assistons alors à une mort spéculative de Dieu, dont le domaine n'est plus tant celui de l'exégèse biblique ou du discours théologique, que celui de la philosophie. C'est en ce sens que Jean Greisch écrit : « L'époque postkantienne est l'époque de la “mort spéculative de Dieu”<sup>62</sup> ». Et c'est pourquoi la mort de Dieu reste un élément central dans la pensée de Hegel : « elle est [...] l'expression de l'intuition centrale de la pensée spécifiquement hégélienne<sup>63</sup> » ; l'étape charnière qui sépare sa propre philosophie de l'Esprit Absolu des philosophies dualistes<sup>64</sup>. Hegel entend en effet produire un discours philosophique, rationnel et rigoureux visant à démontrer que la conscience malheureuse et la mort de Dieu ne sont qu'un moment dans le déploiement de l'Esprit, moment qui doit en définitive être sursumé (*aufgehoben*) dans l'Histoire.

On voit ainsi que même s'il reste fidèle au schéma formel de la théologie chrétienne, Hegel rejette la solution proposée à la fois par Jacobi et Richter (et qui plus tard semble être reprise par Kierkegaard) consistant à un repli (ou un saut) dans la foi, compte tenu de l'incapacité de la raison à dépasser la conscience malheureuse<sup>65</sup>. Hegel fait plutôt le pari contraire, celui d'une raison capable de saisir le mouvement général de l'Esprit et d'en saisir la nécessité, alors que la foi contribue à la réconciliation de la conscience à partir de représentations et de symboles dont l'intelligence n'a pas à saisir la nécessité<sup>66</sup>.

Comme nous le verrons par ailleurs à la section suivante, la réconciliation n'opère véritablement pour Hegel que par l'extériorisation, l'objectivation, bref la mondanisation (*Verveltlichung*) effective de l'Esprit. Autrement dit, ce n'est que lorsque la vérité de l'Esprit – représentée symboliquement dans la religion et conceptualisée dans la philosophie – est incarnée dans les institutions temporelles que s'opère véritablement la réconciliation. Pour Hegel, l'Église constituait autrefois une telle institution temporelle unificatrice. En marge de l'État et fondée sur la foi, elle lui apparaît cependant dépassée par le déploiement historique de l'Esprit. L'expérience des querelles religieuses et des guerres fondées sur la foi auront démontré pour Hegel l'incapacité de l'Église seule à assurer l'unité de la Totalité<sup>67</sup>. C'est pourquoi, comme le remarque Greisch, Hegel veut faire passer la religion existante du domaine

---

<sup>62</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.127.

<sup>63</sup> R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.414.

<sup>64</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.907.

<sup>65</sup> Sur la critique de la solution fidéiste proposée par Jacobi, cf. G.W.F. Hegel. *Premières publications*, p.262.

<sup>66</sup> Comme le souligne Jean Greisch, cette possibilité philosophique de saisir l'Esprit selon sa nécessité logique n'est pour Hegel certainement pas accessible à tout un chacun, alors que la représentation religieuse de cette vérité, bien qu'elle n'en manifeste pas la nécessité, le serait, quant à elle, cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.133). Autrement dit, pour Hegel, même si la philosophie peut expliquer rationnellement ce qui est seulement représenté par la religion, celle-ci n'est pas appelée à disparaître au nom de celle-là, dans la mesure où la philosophie ne saurait être saisie de tous, alors que la religion peut parler de manière efficace à tous les esprits, même les plus bornés.

<sup>67</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.60.



de la représentation à celui du Concept<sup>68</sup>, la nécessité du Concept se constituant comme gage d'unité. De la théologie, Hegel conserve l'idée d'une réconciliation tout en abandonnant le primat de la foi au profit de la raison. Il se situe en ce sens entre la conception chrétienne de la mort de Dieu et les conceptions athées et séculières<sup>69</sup>. La réconciliation hégélienne se justifie par la rationalité de ses institutions (à la fois philosophiques et politiques)<sup>70</sup>. C'est pourquoi Hegel propose contrairement à bien des modernes, non pas la séparation de l'Église et de l'État, mais plutôt, en quelque sorte, leur synthèse<sup>71</sup>. Nous y reviendrons.

### ***Heinrich Heine (1797-1856)***

Avant d'explorer ce point toutefois, nous explorerons le thème philosophique de la mort de Dieu chez un troisième auteur, également précurseur à certains égards de Nietzsche<sup>72</sup>. Heine est à la fois l'un des plus grands poètes allemands du XIX<sup>e</sup> siècle, un ironiste controversé et un essayiste célèbre. Ami de Marx, et proche des jeunes hégéliens – bien qu'il prendra par la suite ses distances avec ce mouvement<sup>73</sup> – Heine fut aussi l'un des grands critiques de la morale bourgeoise et de philistinisme religieux de son époque. Il publia en 1835 *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (De l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne) qui retrace le développement de la pensée philosophique allemande contemporaine au poète en remontant à son origine protestante.

L'influence hégélienne sur le texte est palpable. Heine connaissait d'ailleurs de première main la pensée de Hegel pour avoir assisté à son cours sur la philosophie de l'histoire en 1822-1823<sup>74</sup>, mais aussi par l'intermédiaire de son ami Eduard Gans<sup>75</sup>. Pour Heine, la mort de Dieu trouve sa première expression authentique dans le développement de la philosophie allemande.

<sup>68</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.138.

<sup>69</sup> R. Garaudy. *Dieu est Mort*, p.414.

<sup>70</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, p.250.

<sup>71</sup> Cf. J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, pp.59-60 ; P. Tillich. *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, pp.160 sq.

<sup>72</sup> Cf. E. Von Der Luft. « Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger », pp.268-269; Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, pp.343-344. Henri de Lubac le présente en effet comme l'un des auteurs préférés de Nietzsche, cf. *Le Drame de l'humanisme athée*, p.39; F. Nietzsche. O.P.C., VIII\*, p.265, EH, *Pourquoi je suis si avisé* §4.

<sup>73</sup> À ce sujet, voir la préface à la seconde édition de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, pp.5-6).

<sup>74</sup> H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, p.57, n.94 ; M. Werner et J.-C. Hauschild. *Heinrich Heine*, p.59

<sup>75</sup> Eduard Gans (1798-1839) était un juriste et un philosophe d'obédience hégélienne d'origine juive. Il fut président fondateur du *Cercle pour la culture et la science des Juifs* auquel participa momentanément Heine à partir de 1822. Ce dernier ne partagea toutefois pas l'enthousiasme de Gans sur la possibilité de concilier la philosophie hégélienne de l'histoire avec le projet d'émancipation des juifs d'Europe : « Il pensait qu'une perte d'identité culturelle menaçait celui qui, à l'instar de

Tout comme la révolution politique en France coupa littéralement court au principe monarchique, la révolution intellectuelle en Allemagne eut pour conséquence la mise à mort du principe de la transcendance divine, voilà comment nous pourrions résumer la thèse générale de l'ouvrage de Heine. Il y aurait ainsi un destin parallèle entre la France et l'Allemagne, la première ayant pénétré la modernité par une révolution politique, historique et concrète alors que la seconde aurait réalisé une révolution tout aussi – sinon plus – radicale, mais dans le domaine limité de l'esprit, de la pensée et de l'idée<sup>76</sup>. Ce parallélisme marquera un instant l'espoir des jeunes hégéliens et de la jeunesse radicale d'Allemagne rêvant d'une synthèse entre le coq gaulois et la chouette de Minerve. Feuerbach et le jeune Marx ne seront pas insensibles à cette image : « le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant du coq gaulois »<sup>77</sup>. Ainsi, la révolution spirituelle et intellectuelle de l'Allemagne doit aboutir à une révolution politique engendrant une société libre et réconciliée en elle-même, de l'avis des jeunes hégéliens comme de Heine<sup>78</sup>.

Or, cette révolution philosophique allemande demeure insaisissable si l'on ne s'attarde préalablement à ses conditions de possibilités, notamment la réforme radicale opérée par le mouvement protestant. Ainsi, l'esprit religieux a, pour Heine, contribué à l'essor de ce qui plus tard sera la source même de son propre déclin, la raison philosophique : « spiritualism itself was wounded to death by an enemy which it had nourished in its own bosom, namely, philosophy »<sup>79</sup>.

Heine propose ainsi un schéma de l'évolution de la conscience humaine qui progressivement s'émancipe de ses croyances et ses superstitions au profit de la raison. Comme l'écrit Yirmiyahu Yovel : « [Pour Heine o]n réfute moins le théisme qu'on l'abandonne en grandissant »<sup>80</sup>.

La mort de Dieu serait ainsi le résultat du développement de la philosophie allemande se retournant contre sa source protestante. Face au principe de raison, la représentation traditionnelle du Dieu judéo-chrétien deviendrait surannée et obsolète : « it is old Jehovah himself who is readying himself for death »<sup>81</sup>.

---

Gans, enfourchait le cheval de bataille hégélien » (M. Werner et J.-C. Hauschild. *Heinrich Heine*, p.63). Sur les rapports entre Gans et Heine et la pensée hégélienne, cf. *Ibid.*, p.60 sq. et T. Pinkard. « Introduction », p.x-xiv.

<sup>76</sup> M. Werner et J.-C. Hauschild. *Heinrich Heine*, p.150 ; H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, pp.130 sq.

<sup>77</sup> K. Marx. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.105. Cf. L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » dans *Manifestes philosophiques*, p.157, § 47. (Dorénavant MP).

<sup>78</sup> H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, p.115.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.28. Heine écrit plus loin : « As soon as a religion looks to philosophy for help, its downfall is inevitable. In trying to defend itself, it talks itself more and more deeply into ruin. Religion, like any absolutism, must not try to justify itself. » (*Ibid.*, p.64).

<sup>80</sup> Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, pp.349-350.

<sup>81</sup> H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, p.76.

Si, pour Heine, la mort de Dieu ouvre vers une potentielle libération vis-à-vis d'une religion mortificatrice et négatrice du sensible – thème que l'on retrouvera tant chez Feuerbach que chez Nietzsche – cette mort est également l'occasion de tous les dangers. S'il critique ses différentes figures historiques et religieuses, Heine cherche néanmoins à maintenir vivant un certain concept de Dieu. Il opère ainsi une distinction claire entre l'idée de Dieu et sa corruption par la religion historique. En entourant le divin d'autant de pratiques et de croyances superstitieuses, c'est la religion qui, d'une certaine manière, serait responsable, aux yeux de Heine, de cette critique philosophique qui éclabousse Dieu au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle.

Tout comme pour Jean Paul<sup>82</sup>, le philosophe qui incarne la figure du bourreau n'est nul autre que Kant dont la *Critique de la raison pure* constitue un véritable renversement, aux yeux de Heine, des principes traditionnels de la métaphysique et de la foi<sup>83</sup>. C'est à la fois le Dieu déiste et le Dieu panthéiste des philosophes qui sont mis en danger par ce geste. La révolution copernicienne initiée par la critique kantienne confronte la tradition philosophique non seulement sur un plan méthodologique, mais aussi sur le plan du contenu en remettant en question les présupposés de la tradition.

En ce sens, la mort de Dieu n'est en effet pas qu'un simple philosophème parmi d'autres, elle constitue ainsi que l'écrira plus tard Heidegger la manifestation même du destin de la métaphysique et de l'histoire de l'Occident<sup>84</sup>. « Dieu est mort » serait la parole exprimant l'accomplissement d'une dévalorisation de ce qui jusqu'alors constituait les valeurs suprêmes de la réalité humaine.

\*  
\* \*

De nombreux penseurs ont souligné, bien qu'en des termes différents que ceux employés par Heidegger, cet effondrement des repères traditionnels. À titre d'exemple, dans *Le Problème de l'homme*, Martin Buber distinguera l'histoire de l'humanité entre les époques où l'être humain « habite le monde comme on habite une maison<sup>85</sup> », avec tout le confort et la familiarité que cela suppose, et les périodes de crise où celui-ci est « sans demeure », où il erre dans l'existence comme en terre

<sup>82</sup> Cf. J.-P. Richter. *Siebenkäs*, p.449.

<sup>83</sup> Cf. H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, pp.78-79 ; T. Pinkard. « Introduction », p.xxi.

<sup>84</sup> Cf. M. Heidegger. « Le Mot de Nietzsche "Dieu est mort" », p.258 ; M. Heidegger. *Nietzsche*, II, pp.33, 221-222 ; M. Heidegger. « Dépassement de la métaphysique », p.88.

<sup>85</sup> M. Buber. *Le Problème de l'homme*, p.19.

inconnue, comme un étranger dont les repères sont à reconstituer<sup>86</sup>. Reprenant ainsi la question qui pour Kant constitue la question centrale de toute la philosophie, « qu'est-ce que l'homme [?] »<sup>87</sup>, Martin Buber montre que c'est dans de telles périodes de crise « où [l'homme] est sans demeure [et] vit comme en plein champ [que] la pensée anthropologique gagne sa profondeur et, avec elle, son indépendance<sup>88</sup> ». Autrement dit, si avec la mort de Dieu et l'effondrement des repères que cela entraîne, l'être humain se trouve confronté à une véritable crise existentielle, cette crise même est l'occasion privilégiée de réfléchir à la question centrale – du moins selon Kant – de la philosophie, à savoir celle de l'anthropologie philosophique. En ce sens, la réflexion philosophique et anthropologique de Feuerbach s'inscrit dans la lignée du criticisme kantien au moins autant que dans la lignée hégélienne et confirme en quelque sorte l'intuition de Buber, pour qui l'une des conséquences de cette crise moderne du divin est justement l'accent mis par la philosophie sur les questionnements d'ordres anthropologiques.

Mais pour bien comprendre la pertinence de telles réflexions, il nous faut d'abord saisir l'ampleur du bouleversement qu'opère la mort de Dieu sur le monde qu'habite l'être humain. Pour le dire autrement, il nous faut comprendre à quel monde la mort de Dieu donne naissance, afin de saisir l'urgence des réflexions anthropologiques qui se développent en son sein. A-t-on affaire à la fin de toute croyance au divin ou n'est-ce au contraire qu'une transformation de la croyance? La mort de Dieu reste indissociable de la question de la sécularisation du monde. Mais alors, qu'est-ce que la sécularisation du monde? La fin du monde religieux ou au contraire sa réalisation (*Verwirklichung*)? Comme nous l'avons vu avec Hegel, la mort de Dieu peut elle-même trouver une explication dans un redéploiement de l'esprit religieux. Et comme l'écrit Heine :

If the last visible remains of Catholicism were destroyed, it could well happen that the idea of Catholicism would take refuge in a new form – a new body, as it were – and in this new shape, perhaps dispensing altogether with the name Christianity, it could weigh on us even more heavily than in its present broken, ruined, and generally discredited form.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Sur la condition de l'étranger, cf. notamment A. Schütz. *L'Étranger*, pp.18-19. Avec la mort de Dieu et l'émergence de la modernité, ce statut d'étranger semble dépasser le stade de la « crise personnelle » pour être un sentiment de plus en plus général pour l'être humain.

<sup>87</sup> Dans son introduction à sa *Logique*, Kant écrit en effet : « The field of philosophy [...] may be summed up in the following questions : 1) What can I know ?- 2) What ought I to do ? 3) What may I hope? 4) What is man? The first question is answered by *metaphysics*, the second by *morality*, the third by *religion*, and the fourth by *anthropology*. At bottom all this could be reckoned to be anthropology, because the first three questions are related to the last. » (I. Kant. *Logic*, pp.28-29). Cette primauté de la dernière question est également centrale, comme le remarque justement Greisch, dans la pensée feuerbachienne : « En un tout autre sens que ne le fera Heidegger dans son *Kantbuch*, Feuerbach estime que des quatre questions fondamentales de Kant, la dernière est en réalité la première, à tel point qu'elle absorbe toutes les autres [...] l'homme joint à la nature est "l'objet unique, universel et suprême de la philosophie" » (J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.511). Cf. M. Heidegger. *Kant et le problème de la métaphysique*, pp.263-265.

<sup>88</sup> M. Buber. *Le Problème de l'homme*, p.19.

<sup>89</sup> H. Heine. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, p.27.

On voit ici une thèse primordiale que l'on retrouvera également chez Feuerbach et Nietzsche : il ne suffit plus de faire la critique de la religion et au premier titre de la religion chrétienne, car ce serait ignorer les ombres de Dieu, sa morale, ses valeurs, etc.<sup>90</sup>.

Par conséquent, si la question de l'incroyance et de la sécularisation du monde frappe la conscience philosophique, il reste encore beaucoup à dire sur la signification d'un tel événement pour la pensée.

## **2. Du désenchantement du monde à la sécularisation : l'émergence de la modernité<sup>91</sup>**

« La négation du christianisme à travers son affirmation  
ou, inversement, son affirmation à travers sa négation  
constitue l'essence de la modernité<sup>92</sup> »

On connaît la célèbre thèse de Weber exposée notamment dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, d'un « "désenchantement" [*Entzauberung*] du monde<sup>93</sup> », qui trouverait son origine dans les grandes religions monothéistes (judéo-chrétiennes) qui, en éliminant le recours à « la magie en tant que technique de salut<sup>94</sup> », auraient contribué à façonner un monde de plus en plus rationalisé et profane<sup>95</sup>.

Ce désenchantement du monde qui, rappelons-le, trouve son origine dans la critique de la religion (animiste, mystique, polythéiste, etc.) *par* la religion (monothéiste), va à son tour constituer un élément important dans la dynamique de sécularisation caractéristique des temps modernes<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, IV, p.341, 3[38]-1880.

<sup>91</sup> Évidemment la question complexe que représente la sécularisation dépasse l'objet de notre travail. Comme l'écrit Gianni Vattimo dans *La Sécularisation de la pensée* : « on peut affirmer que philosophie et culture sont aujourd'hui traversées par la question de la sécularisation » (G. Vattimo. « Introduction » p.7). Cette question, si centrale pour les temps modernes ne saurait faire ici l'objet d'une analyse en profondeur. Cependant, toute réflexion sur un événement comme celui de la mort de Dieu ne saurait être pensée en dehors de son rapport à la sécularisation.

<sup>92</sup> L. Feuerbach. « Passage de la théologie à la philosophie », p.128 n.1.

<sup>93</sup> M. Weber. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.122. L'expression « désenchantement du monde » serait initialement de Schiller.

<sup>94</sup> Ibid., p.144.

<sup>95</sup> Cf. Ibid., p.23. On trouve d'ailleurs, comme nous l'avons vu, une idée similaire chez Heine, pour qui c'est la religion chrétienne – et au premier titre le protestantisme – qui nourrit initialement la raison comme critère explicatif du monde pour ensuite en subir le couperet critique de la main de Kant.

<sup>96</sup> Il ne faudrait toutefois pas faire l'erreur d'identifier sécularisation et désenchantement du monde, puisque comme le remarque Jean-Claude Monod, un monde désenchanté, mais non sécularisé reste pensable : « les croyances magiques ont disparu, la technique a créé un monde d'artefacts accessibles à la connaissance et "désenchantés", car construits par l'homme, l'économie est rationalisée sur le mode capitaliste et le domaine des savoirs physico-mathématiques est mis au service du perfectionnement technique, mais la religion peut encore ou à nouveau occuper le terrain des croyances, des pratiques et des mœurs, la référence religieuse peut continuer de dominer les différents secteurs sociaux [...] une sécularisation du droit et de la politique fait défaut. » (J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.110). Il est toutefois plus difficile d'imaginer un monde sécularisé sans qu'il y ait eu au préalable un recul de la croyance magique. Comme on le voit, le rapport entre la thèse du désenchantement et de la sécularisation du monde reste à éclaircir. On peut toutefois

Cette sécularisation, notion en elle-même polysémique et problématique, constituerait en effet la dimension essentielle et spécifique de la modernité : « la catégorie de sécularisation [est] précisément censée désigner “l’essence” du monde moderne<sup>97</sup> ». Ce monde moderne se caractériserait comme un monde où « le lien des hommes est concevable et praticable sans les dieux<sup>98</sup> », un monde où la subjectivité humaine est libre de réfléchir et légiférer sa normativité propre. Autrement dit, la puissance de la religion chrétienne s’effondrerait au profit de l’autodétermination humaine. Comme l’écrit Heidegger :

[L]e christianisme a perdu de sa force médiévale, *capable de forger l’histoire*. Son importance historique ne réside plus en ce qu’il est lui-même capable de structurer, de figurer, mais dans ce fait que, depuis le début des Temps modernes et à travers ceux-ci, il reste constamment ce sur le fond de quoi, explicitement ou non, il faut que la nouvelle liberté se détache. La libération qui dégage de la certitude révélée du salut de l’âme immortelle et personnelle, est en soi libératrice d’une certitude dans laquelle l’homme se peut par lui-même assurer de sa destination et de sa tâche. L’assurance du développement propre, suprême et absolu de toutes les capacités humaines jusqu’à l’absolue souveraineté sur la terre entière constitue le secret aiguillon qui stimule l’homme des Temps modernes à des insurrections sans cesse renouvelées et nouvelles.<sup>99</sup>

Les temps modernes se définiraient ainsi par un effacement du divin au profit de l’humain comme fondateur du sens, des normes et de la compréhension de la réalité : « les Temps modernes se caractériseraient par un retrait de la religion comme secteur dominant de la vie sociale [...] [N]ous vivons dans un monde qui fut autrefois chrétien, et qui ne l’est plus, ou du moins plus de la manière dont il a été<sup>100</sup> ». Ce qui n’implique pas *de facto* la fin de toute croyance, mais plutôt la reconfiguration de ses modes d’expression. Nous verrons également que malgré ce retrait apparent du religieux, de nombreux interprètes de la sécularisation soulignent son enracinement dans la logique de la religion chrétienne. C’est là une des ambiguïtés du concept même de sécularisation dont nous parlons plus

---

vraisemblablement penser que le désenchantement du monde constitue un phénomène qui contribue au déploiement de la sécularisation du monde sans que cette relation en soit une de nécessité causale.

<sup>97</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.12. Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.49. Comme le rappelle Jean-Claude Monod : « Le terme [sécularisation] est forgé sur le latin *saeculum* qui traduit dans la Vulgate, le grec *αἰών* ou plus précisément *ὁ...ὁς αἰών* “le monde présent”, “ce siècle”, par opposition à *ὁ μέλλων αἰών*, le monde à venir, qui fait l’objet de la prédication, le “royaume” promis par le Christ [Luc 16 8 ; Jean 18 36] » (J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.17). Comme on le voit, c’est d’abord un terme politico-religieux servant de démarcation entre le monde religieux des clercs et le monde politique des laïcs, cf. Ibid., pp.18-19. Il désigne ensuite au XVII<sup>e</sup> siècle, toujours d’après Monod, une pratique juridique et historique de l’Église : « Le terme renvoie ici à une pratique de l’Église, à savoir la transformation d’une abbaye ou d’un cloître en université ou en hôpital, ou la vente de terres qu’elle cède à une institution ou à des propriétaires civils » (Ibid., p.20). Dans une perspective philosophique, le terme signifie habituellement l’idée d’un rapatriement au niveau de la réalité mondaine sociopolitique, au niveau de l’ici-bas, du contenu que la promesse évangélique faisait miroiter comme le royaume de l’au-delà ; cf. Ibid., pp.17-18. Lübke, tel que le rapporte Jean Greisch, définit pour sa part la sécularisation : « comme le processus social au cours duquel l’appartenance des individus à une institution religieuse se trouve détachée des autres rapports sociaux » (J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.49). Cf. C. Taylor. *L’Âge séculier*, pp.469 sq.

<sup>98</sup> M. Gauchet. *Le désenchantement du monde*, p.391.

<sup>99</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, II, p.117. Cf. Ibid., p.32 ; C. Taylor. *L’Âge séculier*, p.76.

<sup>100</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.23.

haut. Toutefois, ce qu'il importe de souligner est que ce mouvement de sécularisation se manifeste par un rejet partiel ou total de la transcendance divine au profit d'une reconfiguration de l'horizon du sens immanente à l'être humain.

Comme le soulignent en effet des auteurs comme Derrida ou Baudrillard, cet effondrement de la transcendance au profit de la réalité immanente du monde est l'élément caractéristique de la mort de Dieu<sup>101</sup>. Autrement dit, pour saisir l'essence de la modernité à partir du phénomène de sécularisation, la pensée philosophique reprendrait la figure classique dans l'iconographie chrétienne de la mort de Dieu en en subvertissant le sens afin de donner à cette figure une signification événementielle, celle du renversement de la transcendance par l'immanence comme point d'ancrage fondamental dans la question du sens. Cela fera dire à Heinz Zahrnt : « La mort de Dieu apparaît ainsi comme le résultat nécessaire du processus moderne de sécularisation<sup>102</sup> ».

L'un des premiers apports de la réflexion philosophique à la compréhension du phénomène de la sécularisation et de la mort de Dieu est cependant d'en saisir la plurivocité. Si, d'une part, le sens commun y voit un « *retrait de la religion*<sup>103</sup> » univoque, caractéristique des temps nouveaux où l'être humain remplace Dieu comme force motrice de l'histoire, voire du monde, la philosophie montre d'autre part avec raison les sources religieuses d'une telle compréhension de la modernité. Loin d'être une opposition pure et simple à la société traditionnelle guidée par la religion, la modernité ne serait rien de plus qu'une vision du monde (*Weltanschauung*) héritière « du contenu, des schèmes et des modèles élaborés dans le champ religieux<sup>104</sup> ». Elle serait essentiellement, comme nous l'avons vu avec Hegel, la réconciliation effective de la conscience de soi philosophique de l'Esprit et de son contenu jusqu'alors véhiculé par le biais de la représentation religieuse : « une réconciliation d'un nouveau type entre religion et raison, besoin que Hegel diagnostique dans la culture de son temps<sup>105</sup> ». La modernité ne serait alors pour Hegel rien d'autre que l'effectuation du projet chrétien : « un *transfert*, une transformation-“réalisation” (*Verwirklichung*) de la religion dont les conceptions trouveraient un nouveau terrain où prendre effet : dans l'ici-bas, dans l'histoire mondaine elle-même<sup>106</sup> ». C'est à un point tel que Hegel n'utilisera jamais le terme *Säkularisierung* qui exprimerait peut-être un peu trop selon ce dernier l'opposition entre le monde religieux et le monde profane;

---

<sup>101</sup> Cf. J. Derrida. « Foi et savoir », p.57 ; J. Baudrillard. *D'un Fragment l'autre*, p.160.

<sup>102</sup> H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, p.40. Cf. C. Taylor. *L'Âge séculier*, p.47.

<sup>103</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.23.

<sup>104</sup> *Ibid.* Cf. K. Löwith, *Meaning in History*, pp.18-19 ; J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, pp.32 sq. ; P. Valadier. *L'Église en procès*, pp.22-23 ; H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, pp.42-44.

<sup>105</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.127.

<sup>106</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.29.

Hegel lui préférera plutôt le terme de *Verweltlichung* (mondanisation) qui exprimerait davantage l'idée d'un transfert<sup>107</sup>. Bien entendu une telle réconciliation n'est possible pour Hegel que par le travail du négatif qui se manifeste ouvertement dans la mort de Dieu et le conflit entre les Lumières et la foi<sup>108</sup>. Mais cette lutte ouverte n'est, pour Hegel, que l'expression finale d'un conflit sourd qui dure pour ainsi dire depuis toujours et qui dans cette manifestation finale trouve l'opportunité de sa réconciliation :

Depuis que l'homme existe, il a toujours tracé une différence entre le sacré et le profane. La modernité transforme cette tension en conflit ouvert. Ce n'est plus l'*homo religiosus*, distinguant le profane et le sacré, qui est le maître du jeu; il a en face de lui l'homme profane, qui oppose sa vision non religieuse du monde à la compréhension religieuse professée par l'homme pieux [...] La conscience profane s'étant annexé le monopole de l'interprétation rationnelle de la réalité, la conscience religieuse lui abandonne complètement ce terrain, pour se replier sur l'intériorité pure du sentiment. Mais elle ne se rend pas compte que, ce faisant, elle se vide de tout contenu.<sup>109</sup>

Loin d'être l'effondrement de la tradition chrétienne, la modernité serait donc l'aboutissement du conflit sourd déchirant la conscience malheureuse et dont l'origine remonte jusqu'au début du judaïsme et jalonne toute l'histoire du christianisme. Il serait ainsi bien naïf pour Hegel de parler des temps nouveaux comme d'un effondrement de la pensée chrétienne alors que l'on assiste à la réalisation de ce qui constitue peut-être le cœur même de celle-ci. Inutile de répéter ce qu'il a été dit plus haut, la manifestation la plus tangible de ce conflit – que Hegel associe à l'image de la mort de Dieu – n'est que l'ultime moment du négatif précédant la réconciliation/résurrection.

Plus récemment, un auteur comme Marcel Gauchet a développé une nouvelle interprétation de la mort de Dieu qui s'oppose tout autant aux lectures de la sécularisation comme réalisation/reprise de l'essence de la religion chrétienne qu'aux lectures modernistes qui faisaient de l'Homme le nouveau dieu du monde. Bien au contraire écrit-il :

La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée; c'est l'homme expressément obligé au contraire de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux.<sup>110</sup>

Confrontés à la finitude humaine, nous serions alors dans ce que Jean-Claude Monod appelle « l'ère de la sécularisation inquiète<sup>111</sup> » suivant l'effondrement de l'enthousiasme d'une sécularisation triomphante. Cette inquiétude peut se comprendre lorsque l'on tente de définir l'impact de la mort

<sup>107</sup> Cf. Ibid., pp.46-47.

<sup>108</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp.514 sq.

<sup>109</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison (tome 1)*, pp.126-127.

<sup>110</sup> M. Gauchet. *Le désenchantement du monde*, pp.391-392. Nous verrons dans les chapitres 2 et 3 à quel point cette idée est déjà centrale chez Feuerbach. Elle est également empreinte d'une influence foucauldienne.

<sup>111</sup> J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.39.



de Dieu, événement qui est loin d'être en soi salvateur pour l'être humain et demande au contraire à ce dernier un travail constant d'autodépassement. Comme l'écrit Nietzsche : « Si nous ne faisons pas de la *mort de Dieu* un grandiose renoncement et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes*, nous aurons à *supporter la perte*<sup>112</sup> ». Cette perte qu'il faudra supporter manifesterait au grand jour le vide laissé par Dieu, vide qui, s'il n'est point comblé par l'être humain, le condamnerait au nihilisme qu'il devra supporter. Plus encore, incapable de supporter un tel vide, l'être humain chercherait désespérément de nouvelles ou d'anciennes idoles. C'est ainsi que le « retour du religieux » peut trouver l'amorce d'une explication dans le contexte séculier de la mort de Dieu comme médecine éprouvée contre le danger du nihilisme.

### **3. L'impact d'un événement « encore en marche »<sup>113</sup>**

Comme l'écrit Nietzsche dans son *Gai Savoir* : « Ce formidable événement est encore en marche et voyage<sup>114</sup> ». On ne saurait donc faire l'archéologie de la mort de Dieu ni de ses effets. L'événement dure et sa signification reste à déterminer : « [à] un événement, il faut beaucoup de silence et de temps, pour qu'il trouve enfin les forces qui lui donnent une essence<sup>115</sup> ».

On peut toutefois commencer à en découvrir la portée de manière négative en soulignant l'importance du concept traditionnel de divin qui semble s'effacer de plus en plus avec la mort de Dieu. Comme le rappelle Bernard Sève, « on peut trouver la “question de Dieu” à peu près partout<sup>116</sup> ». Ses enjeux soulèvent en effet tant des questionnements cosmologiques que politiques et sociologiques, elle s'inscrit au cœur tant de la morale que de l'esthétique, et ses conséquences se font sentir – bien entendu – sur un plan religieux, mais également au niveau des questions scientifiques et épistémologiques, voire écologiques ou métaphysiques. Saisir l'ampleur des champs de la pensée humaine où Dieu apparaît traditionnellement comme une figure centrale, voire incontournable, permet de mieux comprendre l'importance des transformations qui ont lieu avec la mort de Dieu lorsque justement une telle figure cesse de jouer le rôle central qui lui était traditionnellement dévolu.

Il serait vain toutefois de tenter de rendre compte ici des transformations spécifiques que l'effondrement des croyances traditionnelles en un Dieu transcendant entraîne dans chacun de ces

---

<sup>112</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.445, 12[9]-1881. Cf. D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.40 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.137, GS § 108.

<sup>113</sup> Ibid., p.150, GS § 125.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p.180.

<sup>116</sup> B. Sève. *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, p.5. Cf. C. Taylor. *L'Âge séculier*, p.12.

domaines de la pensée. Nous nous limiterons par conséquent à exposer brièvement dans cette section l'impact philosophique d'un tel événement.

Avec la mort de Dieu semblent s'effondrer, sinon les valeurs morales comme telles, du moins leur fondement le plus essentiel<sup>117</sup>. Cette conclusion peut être résumée par le « jugement désespérant de Dostoïevski : si Dieu n'existe pas, tout est permis<sup>118</sup> », jugement qui jalonne tout son roman *Les Frères Karamazov*. Cette perspective est exprimée et assumée par ceux qui, tel Ivan Fiodorovitch Karamazov, incarnent dans le roman de Dostoïevski l'esprit du nihilisme russe. Or, ce nihilisme qui affirme que « rien dorénavant ne doit être défendu<sup>119</sup> », qu'aucune morale restrictive ne doit subsister revient à opérer ce que Heidegger appelle à la suite de Nietzsche : « le processus de la dévalorisation des suprêmes valeurs jusqu'alors<sup>120</sup> ». Les repères, traditions et coutumes qui ordonnaient les comportements sociaux de l'individu s'effondrent en même temps que le Dieu mort. Or, cet effondrement de la coutume implique *de facto* pour Nietzsche l'affaïssement de la morale, puisque c'est dans la coutume et la tradition (*Sitte*) que la moralité (*Sittlichkeit*) trouve, à ses yeux, sa source :

La moralité n'est rien d'autre (et donc, surtout, *rien de plus*) que l'obéissance aux mœurs, quelles qu'elles soient; or les mœurs sont la façon *traditionnelle* d'agir et d'apprécier. Dans les situations où ne s'impose aucune tradition, il n'y a pas de moralité; et moins la vie est déterminée par la tradition, plus le domaine de la moralité diminue.<sup>121</sup>

Ainsi, pour Nietzsche non seulement la morale est essentiellement un fait social lié à une certaine tradition – point de vue partagé par Hegel, Feuerbach et Marx –, mais de plus, la modernité, entendue comme monde sécularisé – ou encore comme le-monde-d'après-la-mort-de-Dieu – se caractérise justement par l'effritement de toutes les traditions. Rappelons la phrase célèbre du *Manifeste* de Marx et Engels : « Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée<sup>122</sup> ». La tradition chrétienne n'échappe pas à ce procès et la morale occidentale – pour l'essentiel fondée sur la pensée chrétienne – se trouve dès lors elle aussi sans fondement. C'est toute la leçon de Dostoïevski. La mort de Dieu synthétise à la fois l'idée d'une crise vécue par la culture, voire la

---

<sup>117</sup> Cf. P. Tillich. *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, p.254.

<sup>118</sup> J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.316. Cf. notamment F. Dostoïevski. *Les Frères Karamazov*, II, p.346 ; J. Salem. *Une lecture frivole des écritures*, p.100.

<sup>119</sup> F. Dostoïevski. *Les Frères Karamazov*, II, p.346.

<sup>120</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, II, p.221. Cf. M. Heidegger. « Le Mot de Nietzsche "Dieu est mort" », p.268 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, XIII, pp.27-28, 9[35]-1887.

<sup>121</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, IV, p.23, A §9. Cf. M. Clark and B. Leiter. « *Nietzsche : Daybreak* », p.132; F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*, pp.91-92, HTH §96.

<sup>122</sup> K. Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, p.24.

civilisation occidentale, et l'avènement d'un nihilisme moderne où plus rien n'est en mesure d'exercer une force « historiquement structurante<sup>123</sup> » sur la réalité.

Cependant, l'effondrement des normes ne couvre pas simplement le champ pratique de la morale. En effet, contrairement à ce qu'a pu en penser Heidegger, la mort de Dieu ne se limite pas qu'au Dieu moral. Au contraire, il semble bien que le Dieu des philosophes ou le Dieu de la métaphysique soit toujours déjà, pour Nietzsche, un Dieu moral. L'Être, la Vérité et l'Absolu qui appartiennent traditionnellement, aux yeux de Nietzsche, au Dieu de la métaphysique<sup>124</sup> constituent en définitive des catégories essentiellement morales<sup>125</sup>. Il serait donc faux d'affirmer que « [l]e Dieu conçu comme "moral" et rien que celui-ci est signifié quand Nietzsche dit : "Dieu est mort"<sup>126</sup> », si l'on conçoit de ce fait que le Dieu de la métaphysique, des philosophes, serait épargné par la critique nietzschéenne. À l'instar de Heine, le Dieu mort de Nietzsche représente tant le Dieu chrétien, le Dieu moral que le Dieu des philosophes, qu'ils soient déistes ou panthéistes, le Dieu de la métaphysique. Au-delà des normes pratiques, ce sont donc aussi les normes théoriques traditionnelles qui sont mises à mal par l'absence du divin, bien que cette problématique reste le plus souvent dans l'ombre de la pensée.

Il faut songer ici à l'importance du divin comme dispensateur de la vérité dans les philosophies d'Augustin à Descartes et bien au-delà encore, pour comprendre comment la mort de Dieu ébranle les fondements mêmes du savoir le plus théorique, les racines mêmes de la science – si l'on reprend l'image cartésienne de l'arbre du savoir dont les racines seraient la métaphysique<sup>127</sup> – et le critère même de la vérité. Cet aspect a été bien vu par Henri de Lubac : « "Le monde de la vérité, nous l'avons aboli"; "rien n'est vrai". L'idée même de vérité est-elle autre chose qu'une ombre du Dieu mort?<sup>128</sup> ». Il poursuit plus loin : « Sans Dieu, la vérité même est une idole, la justice même est une idole<sup>129</sup> ». *Exit* la morale, mais *exit* aussi les normes du savoir.

La métaphysique, on le sait, fut longtemps subordonnée dans l'Occident chrétien à la théologie et à la dogmatique chrétienne. Suivant cette tradition – et comme nous l'avons vu avec de Lubac – la vérité est en définitive tributaire de Dieu. Or, si comme Kant l'écrit dans sa *Logique*, la question « Que

---

<sup>123</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, II, p.222. Cf. B. Edelman. *Nietzsche*, p.187 ; K. Jaspers. *Nietzsche*, p.245; R. Schacht « *Nietzsche: Human, All Too Human* », p.91.

<sup>124</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p.77, CI, *La « Raison » dans la philosophie* § 4

<sup>125</sup> Cf. à ce sujet, H. Birault. « "En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux" (Nietzsche) » ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.238-240, GS § 344 ; P. Valadier. *Nietzsche l'intempestif*, pp. 36 sq.

<sup>126</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, I, p.252

<sup>127</sup> R. Descartes. *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, pp.74-75.

<sup>128</sup> H. de Lubac. *Le Drame de l'humanisme athée*, p.48.

<sup>129</sup> Ibid., p.54.

puis-je savoir? » relève de la métaphysique<sup>130</sup> et que nul savoir ne saurait être, sans que l'on admette une quelconque vérité, c'est donc dire que le Dieu chrétien est – comme vérité – au fondement même de toute la tradition métaphysique occidentale. Cela est manifeste évidemment chez des auteurs de la tradition chrétienne comme Augustin par exemple qui pose dans ses *Confessions* l'adéquation entre Dieu et Vérité : « Trouver la vérité, ce fut, en effet, trouver mon Dieu, Vérité en soi<sup>131</sup> ». Mais c'est également vrai pour un auteur central de la philosophie moderne comme Descartes. En effet, Descartes amorce certes la modernité philosophique par le biais d'une métaphysique du *cogito* où la pensée (*cogitatio*) constitue le premier principe de la philosophie en ce que l'existence de la pensée constitue le premier fondement résistant au doute hyperbolique<sup>132</sup>. Il reste cependant attaché – à tout le moins tacitement – comme l'a bien vu Jean-Luc Marion, à une tradition métaphysique beaucoup plus ancienne qui fonde sur Dieu en tant que *summum ens qua summum bonum*, la crédibilité du monde. Autrement dit, l'*ego cogito*, le sujet pensant, ne peut être remis en cause tant qu'il pense, puisque du fait qu'il pense, il est et existe. Néanmoins, l'ensemble de ses croyances portant sur le monde extérieur et sa réalité demeure pour sa part toujours sujet au doute hyperbolique. C'est seulement après avoir démontré « *de Dieu, qu'il existe*<sup>133</sup> » comme substance créatrice infinie et parfaite<sup>134</sup>, que l'*ego cogito* peut éviter l'écueil du solipsisme. Ayant toutes les perfections, Dieu ne saurait « être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut<sup>135</sup> », ce qui est évidemment inconsistant avec l'idée de Dieu. Si Dieu pouvait être trompeur nous dit Descartes, nous ne pourrions être certains de rien<sup>136</sup>. Descartes nous montre cependant qu'Il ne saurait l'être et ce fait constitue l'arrière-plan de toutes les certitudes ultérieures du *cogito*. Dieu fonde ainsi chez Descartes un nouveau premier principe dans la métaphysique cartésienne<sup>137</sup>. Il n'y aurait donc pas une mais bien deux métaphysiques chez Descartes, comme l'a souligné Marion<sup>138</sup> ; l'une, moderne, serait la métaphysique

<sup>130</sup> I. Kant. *Logic*, p.29.

<sup>131</sup> Saint-Augustin. *Confessions*, p.288. Comme le rappelle Jean Grondin, Augustin opère une synthèse entre le platonisme et le christianisme qui fusionne philosophie et religion, cf. J. Grondin. *La Philosophie de la religion*, pp.74-80 ; Saint-Augustin. *Confessions*, p.286.

<sup>132</sup> Cf. R. Descartes. *Méditations métaphysiques*, pp.79-81 ; J. Grondin. *Introduction à la métaphysique*, pp.180-184 ; J.-L. Marion. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp.74 sq.

<sup>133</sup> R. Descartes. *Méditations métaphysiques*, p.97.

<sup>134</sup> Cf. Ibid., p.107.

<sup>135</sup> Ibid., p.121. Cf. J. Grondin. *Introduction à la métaphysique*, p.188.

<sup>136</sup> Cf. R. Descartes. *Méditations métaphysiques*, p.101.

<sup>137</sup> Cet aspect fut souligné par Feuerbach lui-même lors de ses cours sur l'histoire de la philosophie moderne portant sur Descartes à l'Université d'Erlangen en 1835-1836, cf. J.-F. Marquet. « Feuerbach interprète de Descartes », p.26.

<sup>138</sup> Cf. J. Grondin. *Introduction à la métaphysique*, pp.188-190 ; J.-L. Marion. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp.97 sq. La tension au sein de l'œuvre cartésienne entre ces deux métaphysiques est d'ailleurs déjà soulignée par Schelling, cf. F.W.J. Schelling. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, p.270.

de la *cogitatio*, alors que l'autre, que Marion nomme la métaphysique de la *causa* serait bien plus ancienne et jalonne l'histoire de la métaphysique depuis – au moins – Augustin.

Or, ce qui est co-présent chez Descartes tend au contraire à s'opposer dans une lutte ouverte chez les auteurs de sa postérité. C'est en effet souvent au nom de la pensée et de la métaphysique moderne du *cogito* que s'opère la critique des fondements traditionnels de la métaphysique et premier lieu, de Dieu lui-même. Aussi n'est-ce pas un hasard si les grandes critiques de la métaphysique – qu'elles prétendent dépasser ou simplement refonder cette dernière – vont fréquemment impliquer une critique de la religion et inversement.

Alors que de l'Antiquité tardive à la modernité, la métaphysique est en constant dialogue avec Dieu, qu'il soit le Dieu chrétien ou le Dieu des philosophes, à la suite de Descartes, le déplacement – qui reste chez Descartes lui-même ambigu – d'une métaphysique de la *causa*, de l'être suprême et divin comme fondement du réel, vers une métaphysique du *cogito*, du sujet pensant et conscient de soi, ouvre pour certains à une vision sécularisée de la réalité. Or, comme nous l'avons vu avec Descartes, les difficultés ne font que commencer lorsqu'il s'agit de sortir du solipsisme de la conscience sans pour autant retomber dans l'ancienne métaphysique du *summum ens qua summum bonum*. Ce n'est donc pas non plus un hasard si la crise de la métaphysique et la crise de la croyance religieuse sont contemporaines.

Quoi qu'il en soit, avec le développement d'une métaphysique fondée sur le sujet pensant et le développement de la science moderne, on assiste non seulement au développement d'entreprises qui – en apparence du moins – « échappe[nt] entièrement à la tutelle de la religion<sup>139</sup> », mais qui viennent également remettre radicalement en cause certaines affirmations de cette dernière.

Cette reconfiguration de la pensée humaine<sup>140</sup> désormais orientée vers une compréhension séculaire du monde va, à mesure qu'elle s'élargit, bien évidemment influencer la pratique de la théologie elle-même. L'enchevêtrement du religieux tant avec le politique qu'avec la pensée philosophique et scientifique fait en sorte que le champ privilégié de la religion n'est lui-même pas épargné par les bouleversements survenant soit au niveau politique et moral, soit au niveau scientifique et philosophique. Comme l'écrit Heinz Zahrnt :

Si l'on dit aujourd'hui que Dieu est mort, les chrétiens sont en partie responsables, parce qu'ils ont lié trop étroitement et trop longtemps leur foi en Dieu [...] à la vision du monde et aux institutions

---

<sup>139</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison (tome 1)*, p.46.

<sup>140</sup> Jean Greisch écrit à cet effet : « Ce ne sont pas seulement les institutions qui se sécularisent, mais les mentalités elles-mêmes ! » (Ibid., pp.49-50).

politiques, à tout le système de relation socioculturelle d'une époque révolue et ne s'en sont pas détachés en temps voulu.<sup>141</sup>

Autrement dit, le monde que le religieux informait à la fois dans sa dimension politique, sociale, scientifique, esthétique et philosophique en sombrant entraîne dans sa chute la religion qui, dans sa forme traditionnelle, n'a su se distancier à temps d'un ordre politique condamné. Si donc, la société moderne sécularisée reprend, selon plusieurs, bien des aspects du fait religieux, cette reprise s'accompagne en un sens d'une redéfinition de la religion elle-même. Les formes du religieux changent radicalement en Occident avec l'avènement de la modernité. En ce sens, la transformation du monde moderne implique, sinon la disparition, du moins la nécessaire redéfinition du religieux. Pour Zahrnt, si la religion chrétienne reste incapable de se transformer conformément aux modifications subies par les sociétés occidentales, si elle reste prisonnière des formes et des structures qui la définissaient jadis, le risque est qu'elle puisse ne pas survivre aux bouleversements de l'époque contemporaine.

C'est pourquoi, assez rapidement, la religion chrétienne et la théologie, autant protestante que catholique, ont pris acte de l'importance et de l'impact que les penseurs de la mort de Dieu comme Nietzsche ou Feuerbach ont pu avoir pour leurs propres pratiques. Diverses réponses furent formulées, mais de plus en plus il devenait impossible de continuer à pratiquer une théologie sans réfléchir aux critiques posées tant par Feuerbach, les jeunes hégéliens (Bruno Bauer, David Friedrich Strauss, etc.), le marxisme que par Nietzsche. C'est à l'aune de la mort de Dieu que la théologie du XX<sup>e</sup> siècle s'est déployée, souvent en s'inspirant directement de ces grandes critiques de la théologie traditionnelle ou orthodoxe<sup>142</sup>.

« Nous nous trouvons aujourd'hui en présence d'une crise de valeur en théologie, dont on voit mal les dimensions [...] c'est Dieu même qui est devenu incertain et par là tout le système – toute la “théo-logie” – a été ébranlé<sup>143</sup> », écrivait Zahrnt au début des années 1970. Cela ne signifie toutefois pas que toute croyance religieuse devient impossible ou foncièrement irrationnelle.

Une interprétation littérale de l'expression « Dieu est mort » est évidemment absurde. Du point de vue logique et conceptuel, *Dieu ne peut pas mourir*, comme le rappelle justement Zahrnt : « quiconque pense logiquement ne peut échapper à cet honnête dilemme : ou bien Dieu est mort, et dans ce cas il n'a jamais vécu, ou bien Dieu a vécu, et dans ce cas il n'est pas mort. *Car Dieu ne peut pas*

---

<sup>141</sup> H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, p.53.

<sup>142</sup> Cf. H. Arvon. « Feuerbach et la théologie », pp.357-358.

<sup>143</sup> H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, p.11.

*mourir*!<sup>144</sup> ». Mais cette critique de Zahrnt s'adresse davantage aux théologiens dits « de la mort de Dieu » – comment en effet penser la *théo-logie* sans θεός (*theós*), sans Dieu? – qu'aux philosophes qui ont réfléchi, comme Feuerbach et Nietzsche, la mort de Dieu. Pour ces derniers, l'expression est davantage métaphorique et révèle l'effondrement de la croyance humaine en ce qui tient selon eux davantage d'une *fiction effective*. L'illusion pouvant avoir une dimension performative, effective, tant pour Feuerbach que pour Nietzsche.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, la diffusion de l'incroyance n'élimine pas pour autant la croyance, mais en transforme plutôt les conditions de possibilités et d'expression. La question n'est pas tant de savoir si la croyance peut être maintenue, que de rendre compte de son décentrement. En effet, il semble de plus en plus que c'est l'incroyance, ou du moins la neutralité en matière de croyance, qui devient la norme dans nos sociétés sinon laïques, du moins séculières<sup>145</sup>. Le Dieu chrétien cesse d'être la force structurante de la réalité objective pour dépendre au contraire de la foi de ses fidèles. C'est maintenant l'individu qui décide de porter les valeurs chrétiennes. La morale chrétienne dépend de la volonté du sujet humain à en perpétuer le sens. La mort de Dieu, on le voit, n'exclut donc pas *de facto* le religieux<sup>146</sup>, elle peut même être l'occasion d'un nouveau religieux<sup>147</sup>. Elle suppose néanmoins une transformation radicale des formes de la croyance<sup>148</sup>.

En ce sens, le constat fait par le sociologue Hartmut Rosa à propos des transformations dans les rapports de couples à la modernité tardive est tout à fait similaire au constat que l'on peut faire par rapport à la croyance religieuse : « on ne peut pas nier que la *conscience de la contingence* des liens familiaux s'accroît même chez ceux qui prennent la décision de passer leur vie entière ensemble<sup>149</sup> ». Il en va de même, pensons-nous, des croyants qui tout en pouvant rester fidèle à leur foi et à leur religion, ne peuvent nier qu'une telle croyance relève, dans l'environnement social et historique qui est le leur, de la contingence plutôt que de la nécessité, du choix personnel ou encore de la transmission familiale plutôt que de la norme : « ils sont conscients du fait *qu'il pourrait en être autrement*, et ce aussi bien en raison de décisions personnelles que de causes externes; ce qui augmente aussi constamment les *incertitudes* et la nécessité de justifier le choix de la *permanence* [ou de la *croyance* –

<sup>144</sup> Ibid., p.49.

<sup>145</sup> Il importe néanmoins de rappeler que le scepticisme face à un Dieu transcendant est bien loin d'être universelle et reste somme toute un phénomène propre à l'Occident chrétien, cf. J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.7 ; J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, pp.7 sq. ; C. Taylor. *L'Âge séculier*, pp.11-12 ; H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, p.41.

<sup>146</sup> M. Gauchet. *Le Désenchantement du monde*, p.394.

<sup>147</sup> Cf. C. Taylor. *L'Âge séculier*, pp.863 sq.

<sup>148</sup> Il faut cependant, comme le fait remarquer Derrida, prendre l'expression d'un « retour du religieux » avec toute la prudence nécessaire. Cf. J. Derrida. « Foi et savoir », pp.46, 53. Cf. également G. Vattimo. « La Trace de la trace » dans *La Religion*, p.92.

<sup>149</sup> H. Rosa. *Accélération*, Paris, La Découverte, 2010, p.141.

E.C.]<sup>150</sup> ». Ce faisant, la religion, qui était autrefois ce en quoi l'on se trouvait toujours déjà et pour ainsi dire pro-jeté *a priori*, relève désormais d'une prise de position de nature quasi existentielle, d'une décision qui se prend au détriment d'autres possibilités tout aussi réelles et n'impliquant pas *de facto* un attachement à une foi particulière. D'aucuns diront à l'instar de Zahrnt que l'on retrouve justement, dans ce contexte d'incertitude et de choix, l'essence même de la foi : « Le "christianisme d'hérédité", qui se fonde principalement sur la naissance et l'éducation, doit ainsi devenir un "christianisme de choix", qui repose sur une décision personnelle prise en connaissance de cause<sup>151</sup> ». Pour le théologien, l'apport positif de la mort de Dieu dans le contexte de la modernité sécularisée serait donc de permettre au croyant de renouer avec l'authenticité essentielle de la foi comme décision existentielle. Il n'en demeure pas moins que si la croyance religieuse reste possible à la modernité, elle ne découle plus d'emblée du cadre social donné dans lequel on se trouve. Alors que la religion constituait pour ainsi dire un contrat social qui liait par la croyance les membres d'une même société, la société moderne poserait plutôt, par rapport au religieux, les conditions d'un *pari social*, pour reprendre l'expression de Jean Baudrillard<sup>152</sup>.

Ainsi, la croyance ou l'incroyance relèverait aujourd'hui davantage du pari – i.e. d'un geste hautement spéculatif n'offrant pas les garanties d'un contrat – que de la convention sociale. Or, ce pari, on en mesure difficilement l'importance. La mort de Dieu, qui ne doit plus dès lors se comprendre comme la simple négation de Dieu, mais plutôt comme la fin de son hégémonie sur la pensée humaine, pose l'être humain face à un choix déchirant – il le contraint au pari – et enlève ainsi, comme l'écrit Jaspers, « tout fondement à la tranquillité dans le monde; [car] cette expérience a des exigences d'un sérieux irrésistible, existentiel<sup>153</sup> ». C'est justement l'importance de ce choix, de cette expérience et de cet événement que vont souligner les penseurs de la mort de Dieu comme Feuerbach ou Nietzsche. On ne peut plus continuer à vivre comme ce fut le cas par le passé sans s'interroger sur les fondements de nos croyances à la fois religieuses, métaphysiques, scientifiques et morales. C'est pourquoi Nietzsche, malgré sa critique de la religion, n'aura que mépris pour l'athéisme vulgaire : « Le discours du forcené nous dit précisément que le mot "Dieu est mort" n'a

---

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> H. Zahrnt. *Dieu ne peut pas mourir*, p.56.

<sup>152</sup> J. Baudrillard. *D'un Fragment l'autre*, pp.66 sq.

<sup>153</sup> K. Jaspers. *Nietzsche*, p.250. Cf. également, K. Jaspers. *Nietzsche et le christianisme*, pp.82-83.



rien à voir avec la trivialité banale des opinions de ceux qui “ne croient pas en Dieu”<sup>154</sup> ». Incapables de comprendre l’importance de la question, ceux-ci se moquent de l’insensé qui cherche Dieu<sup>155</sup>.

Au contraire, Nietzsche souligne l’importance de la mort de Dieu – le « plus grand événement récent<sup>156</sup> » – pour l’être humain. Comme l’écrit Henri de Lubac : « [la mort de Dieu] n’est pas dans sa bouche un simple constat. Elle n’est pas non plus une lamentation ni un sarcasme. *Elle traduit une option.*<sup>157</sup> » L’être humain doit désormais s’orienter dans la vie en ne s’appuyant que sur lui-même sans pouvoir compter sur l’aide de ses repères traditionnels. Alors que la gravité d’une telle situation échappe souvent à l’analyse superficielle de ses contemporains, Nietzsche souligne au contraire que l’impact d’un tel vide laissé par Dieu prendra encore bien du temps avant de se dévoiler pleinement. Ce vide est à la fois le problème le plus grave de la pensée humaine et l’opportunité la plus grande pour une redéfinition de la vie humaine. Or, cette opportunité est systématiquement entravée par notre incapacité à penser le vide et à s’en déprendre. C’est pourquoi il faut, pour Nietzsche comme pour Feuerbach, accomplir un travail essentiellement négatif de débroussaillage du présent par la critique avant de pouvoir développer un projet positif<sup>158</sup>. La manière par laquelle Feuerbach mènera ce travail critique fera l’objet du prochain chapitre. Ce qu’il importe toutefois de souligner préalablement, c’est que l’on peut parler de la mort de Dieu à la fois comme d’un constat sur le présent et comme l’ouverture à un projet d’avenir<sup>159</sup> face auxquels l’être humain a à se prononcer.

#### **4. De la Mort de Dieu à la Mort de l’Homme : la question de l’humanisme**

Avant de s’attarder plus spécifiquement aux travaux de Feuerbach, rappelons l’une des implications centrales de la mort de Dieu. En effet, comme l’écrivait Tillich, cette dernière signifie que « quelqu’un d’autre doit remplacer Dieu en tant que support du système de valeurs traditionnelles. Ce quelqu’un c’est l’homme<sup>160</sup> ». Ainsi, la mort de Dieu implique une redéfinition

---

<sup>154</sup> M. Heidegger. « Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort” », p.264. Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.480, 12[202]-1881 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, VI, pp.130-132, Z, *De Grands événements*.

<sup>155</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.149, GS § 125. Déjà en 1797, Jean Paul Richter écrivait : « Les hommes nient l’existence de Dieu avec autant d’indifférence que la plupart d’entre eux ont à l’admettre » (*Siebenkäs*, p.447).

<sup>156</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.237, GS § 343.

<sup>157</sup> H. de Lubac. *Le Drame de l’humanisme athée*, p.40.

<sup>158</sup> En ce sens, tant Feuerbach que Nietzsche s’inscrivent dans la lignée kantienne du questionnement sur le présent et l’actualité tel que souligné par Foucault, cf. M. Foucault. « Qu’est-ce que les Lumières? », pp.1498-1500.

<sup>159</sup> « Nietzsche’s “claim” is both a declaration and an observation : there is nothing more over our heads, no further hypostasis in whose image we are fashioned » (B. Bergo and J. Stauffer. « Introduction », p.4). Elles ajoutent plus loin : « If older ethical schemas were all rooted in a metaphysics (of reason, the community, realized happiness, or destiny), then overcoming Western metaphysics and nihilism begins with the apocalyptic gesture of naming the catastrophe that is the death of God » (Ibid., p.18). Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, XII, p.132, 2[129]-1886.

<sup>160</sup> P. Tillich. *La Naissance de l’esprit moderne et la théologie protestante*, p.255.

radicale du rapport-au-monde de l'être humain. Celui-ci devient, en apparence du moins, le centre de son monde (nous verrons cependant que la position feuerbachienne n'est pas aussi simple).

D'aucuns ont cherché à montrer qu'un tel recentrement de l'horizon du sens au niveau de l'anthropologie au détriment de la théologie était soit a) demeuré irrémédiablement attaché à son origine chrétienne (Tillich)<sup>161</sup> ; soit b) condamné à sa propre négation culminant dans la mort de l'Homme lui-même (de Lubac)<sup>162</sup>. Notre tâche sera d'évaluer si la philosophie de Feuerbach tombe dans l'un ou l'autre de ces deux écueils ou si, au contraire, le choix d'un humanisme exclusif demeure une *option fondamentale* ou une *perspective spirituelle* possible ayant sa cohérence propre et une postérité possible.

Il faudra en effet, pour la tradition de l'humanisme *athée* (de Lubac) ou *exclusif* (Taylor), répondre à cette question fondamentale posée par la pensée chrétienne : la mort de Dieu n'implique-t-elle pas irrémédiablement la mort de l'Homme? C'est ce que semble en effet affirmer Henri de Lubac dans la foulée de Berdiaev :

La « mort de Dieu » devait avoir son contrecoup fatal. Nous assistons à ce que Nicolas Berdiaev, doué lui aussi d'un don « prophétique » mais accompagné en outre d'un diagnostic exact, a nommé justement « l'auto-destruction de l'humanisme ». Nous sommes en train de vérifier expérimentalement que « là où il n'y a pas de Dieu, il n'y a point d'homme non plus ».<sup>163</sup>

Il en découlerait une nouvelle forme de barbarie technocratique, centralisée, déshumanisée, trouvant dans Auschwitz et le Goulag ses manifestations les plus atroces<sup>164</sup>. À la lumière de ces catastrophes, il faudrait dès lors exclure la possibilité d'un humanisme faisant l'économie de la transcendance divine. Comme l'écrit Paul Valadier : « il faut reconnaître à la religion un statut public. Seule une reconnaissance sociale d'un fondement transcendant à la société sauve celle-ci de sa lente dégradation<sup>165</sup> ». C'est donc la possibilité même de soutenir de manière cohérente, à la lumière de l'histoire, une position immanentiste, qualifiée d'humanisme exclusif qui est ici remise en question.

Moins tranchée est la position de Charles Taylor qui, s'il admet l'émergence de « courants puissants qui s'apparentent à des antihumanismes non religieux, et qui sous des noms divers - “déconstruction” et “poststructuralisme” – plongent leurs racines dans des écrits immensément

---

<sup>161</sup> « L'humanisme moderne est et reste un humanisme chrétien » (Ibid., p.100).

<sup>162</sup> « L'homme n'est lui-même que parce que sa face est illuminée d'un rayon divin. *Divinitas in luto, tanquam in speculo refulget*. Si le Foyer disparaît, le reflet aussitôt s'efface » (H. de Lubac. *Le Drame de l'humanisme athée*, pp.51-52).

<sup>163</sup> Ibid., p.50.

<sup>164</sup> Cf. Ibid., p.55

<sup>165</sup> P. Valadier. *L'Église en procès*, p.46.

influents du XIX<sup>e</sup> siècle, et en particulier dans ceux de Nietzsche », maintient néanmoins l'humanisme exclusif comme perspective spirituelle tout à fait viable à l'époque moderne<sup>166</sup>.

C'est dans une perspective bien différente que certains des courants antihumanistes non religieux vont d'ailleurs reprendre la séquence « mort de Dieu = mort de l'Homme » en se référant non plus à des entités existantes empiriquement (ou méta-empiriquement), mais bien plutôt comme figures épistémiques<sup>167</sup>. Fortement inspirés par Nietzsche, des auteurs comme Foucault<sup>168</sup> ou encore à Deleuze vont lire chez ce dernier une critique de la métaphysique du Sujet (Dieu, Homme, etc.).

Il ne serait dès lors plus possible de philosopher et de saisir la réalité du monde à partir de la perspective du Sujet absolu, qu'il soit humain ou divin. C'est ce que signifierait en définitive, pour ces auteurs, le doublet « mort de Dieu/mort de l'Homme ». L'erreur consistant à simplement reporter sur l'être humain les prédicats divins, et faisant par-là de l'être humain le nouveau Sujet de la métaphysique et de la science, serait vouée à l'échec : « with the death of a certain God and a correlated subject, we can no longer philosophize without acknowledging the complexity of immanent drives and desires<sup>169</sup> ».

Toutefois, la critique du sujet portée par cette tradition n'équivaut pas à nier la possibilité de tout sujet – « il est possible qu'un individu remplisse la fonction du sujet<sup>170</sup> » – ni même la négation de l'humanité comme telle : « la mort de l'homme, c'est un thème qui permet de mettre au jour la manière dont le concept d'homme a fonctionné dans le savoir<sup>171</sup> ». C'est donc, à l'instar de Dieu, à la disparition d'un concept et de sa prégnance structurante historiquement et épistémologiquement que nous avons affaire. Nous assistons à une redéfinition de la notion de sujet *et* d'être humain. Il faut dès lors voir dans la thèse de la mort de l'Homme non une liquidation de l'anthropologie philosophique, mais le renouvellement de la question. Or, nous verrons qu'un tel renouvellement s'opère déjà en un certain sens dans la pensée de Feuerbach.

C'est ce que nous exposerons dans notre troisième chapitre, ce qui nous amènera à remettre en question les interprétations conventionnelles du « poststructuralisme » qui tendent à discréditer l'apport philosophique d'un Feuerbach au profit d'un auteur comme Nietzsche. En effet, s'il est clair,

---

<sup>166</sup> C. Taylor. *L'Âge séculier*, p.44.

<sup>167</sup> Cf. M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un auteur? », p.817 ; M. Foucault. *Les Mots et les choses*, pp.396-398.

<sup>168</sup> Sur l'antihumanisme foucaultien, cf. M. Foucault. « Entretien avec Madeleine Chapsal », p.516.

<sup>169</sup> B. Bergo and J. Stauffer. « Introduction », p.14. Cf. G. Deleuze. *Foucault*, pp.138-139 ; M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un auteur? » p.818.

<sup>170</sup> Ibid., p.818. Il faut ainsi distinguer pour Foucault le concept épistémique d'homme de la notion d'être humain : « C'est que nous sommes si aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, *les êtres humains*, mais pas l'homme » (M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.333) [nous soulignons].

<sup>171</sup> M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un auteur? », p.817.

tant pour Deleuze que Foucault<sup>172</sup>, que le sujet nietzschéen du Surhomme constitue en quelque sorte une réponse au double problème de la mort de Dieu et de l'Homme et ouvre ainsi à un renouvellement de notre conception du sujet, plutôt qu'à son évacuation déclinante<sup>173</sup>, il est cependant moins clair pour ces mêmes auteurs qu'une telle réorientation du sujet soit déjà opérante, ou du moins esquissée, chez Feuerbach. Ce ne sera qu'à la suite d'un examen attentif de sa pensée qu'une telle conclusion deviendra claire, faisant ainsi, dans le cadre des réflexions autour de la mort de Dieu et de la mort de l'Homme, de Feuerbach un auteur incontournable pour saisir le développement du thème de la mort de Dieu de Hegel à Nietzsche.

---

<sup>172</sup> Cf. Ibid. ; G. Deleuze. *Foucault*, p.139.

<sup>173</sup> Cf. G. Vattimo. « Déclin du Sujet et Problème du Témoignage ».

## CHAPITRE II : LA CRITIQUE DE LA RELIGION COMME RENOUVELLEMENT DE LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE CHEZ FEUERBACH

Ce qui dérive de l'affirmation – paradoxalement partagée par les exégètes chrétiens et les penseurs « poststructuralistes » tels Foucault ou Deleuze – selon laquelle la mort de Dieu signifie également la mort de l'Homme, c'est l'impossibilité théorique de fonder de manière cohérente la tradition de l'*humanisme exclusif*<sup>1</sup>, une perspective humaniste faisant l'économie de la transcendance. Pour les penseurs chrétiens, la négation de toute transcendance divine au nom d'une autonomie radicale de l'être humain aboutit irrémédiablement à la négation de l'humanité elle-même. C'est au nom de l'humanisme que le divin doit être préservé et la foi maintenue.

À l'opposé, c'est à partir d'une perspective qualifiée d'« antihumaniste » que les auteurs structuralistes et poststructuralistes critiquent la naïveté de l'humanisme exclusif, immanentiste. Ils ont en effet beau jeu de montrer qu'il se cache toujours derrière l'humanisme le spectre de la transcendance qui n'aurait finalement qu'opéré un déplacement du sujet divin au sujet humain sans modifier d'une quelconque manière substantielle les prédicats traditionnels du concept philosophique de Sujet. Ce reproche n'est, au demeurant, ni bien nouveau ni propre à la tradition (post)structuraliste. Elle fut en effet couramment adressée à Feuerbach pour discréditer son anthropologisation du divin, réinterprétée par ses premiers critiques comme étant au contraire une *divinisation de l'Homme*.

En fait, c'est dans *L'Unique et sa propriété* (1845) de Max Stirner que l'on retrouve la première formulation de ce reproche récurrent. Tout ce qu'a fait Feuerbach selon ce dernier fut de remplacer la mystification abstraite du sujet Divin par une nouvelle mystification tout aussi abstraite, nommée « Homme<sup>2</sup> ». En posant l'Homme dans sa dimension générique comme le sujet réel des prédicats traditionnellement attribués à Dieu, Feuerbach aurait soumis l'individu réel et vivant à une nouvelle illusion métaphysique : « L'être jusqu'ici immédiatement subordonné à l'Être suprême, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> Plutôt que de parler comme le fait de Lubac « d'humanisme athée », nous adoptons de préférence l'expression « d'humanisme exclusif » utilisée par Taylor (cf. *L'Âge séculier*, pp.42-43) pour qualifier cette tradition dans laquelle s'inscrit résolument Feuerbach. Si nous préférons l'expression de Taylor, c'est que le terme d'« athée » n'est pas sans poser problème lorsqu'il s'agit de qualifier la position feuerbachienne : « Qui ne dit ni ne sait de moi rien d'autre que : je suis athée, ne dit et ne sait pour ainsi dire rien de moi » (cité dans C. Berner. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », p.404). Pire en réduisant l'enjeu des critiques de la religion de Feuerbach à l'enjeu de l'existence et de l'inexistence de Dieu, on risque de passer complètement à côté de l'intérêt spécifique du thème de la Mort de Dieu. Sur le rapport complexe que Feuerbach et entretient avec l'athéisme, cf. A. Durand. « Ludwig Feuerbach : la religion de l'Homme », p.116 ; M. Wartofsky. *Feuerbach*, pp.4-5 ; M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, p.11.

<sup>2</sup> Cf. J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.207.

l'homme, a en effet escaladé les hauteurs de l'absolu et Nous Nous comportons envers lui comme envers l'Être suprême, c'est-à-dire religieusement<sup>3</sup> ». La force d'une telle critique faite du point de vue de l'individu réel et vivant dépend en grande partie de l'interprétation (réaliste ou bien nominaliste, ontologique ou phénoménologique) que l'on fait du concept d'être générique central à l'anthropologie feuerbachienne. Et bien qu'on puisse, comme Alexis Philonenko, n'y voir qu'une critique faible fondée sur une mécompréhension profonde de *L'Essence du christianisme*<sup>4</sup>, cette critique fit néanmoins époque chez les jeunes hégéliens et contribua grandement à mettre fin à leur *engouement pour le feuerbachianisme*<sup>5</sup>. Cette critique sera d'ailleurs reprise, consciemment ou non, non seulement par les penseurs poststructuralistes comme Deleuze et Foucault, mais aussi par un auteur comme Michel Henry qui fera sensiblement le même reproche à Feuerbach, nommément de se maintenir dans une ontologie de l'universel tout en prétendant pouvoir traiter de l'individu réel en chair et en os<sup>6</sup>. Comme l'écrit Michel Henry : « si l'on se place au point de vue concret de l'individu vivant, le genre ne consiste-t-il pas dans cette représentation hors de l'individu de toutes ces propriétés irréelles, n'est-il pas le strict équivalent de Dieu tel que le comprend Feuerbach? Ne se définit-il pas comme le Dieu de Feuerbach par l'irréalité?<sup>7</sup> ». Nous reviendrons plus loin sur la valeur d'une telle critique.

Ce qu'il s'agit de retenir pour le moment est ce qui découle de l'acceptation d'une telle critique, à savoir que le projet éthique d'un humanisme exclusif constitue une impasse pour la pensée, tant d'un point de vue chrétien – selon lequel l'exclusion de la transcendance divine abolit la possibilité de tout projet *réellement* humaniste – ainsi que d'un point de vue antihumaniste – pour lequel l'homme ne peut se comprendre autrement que comme un *ersatz* de l'idée du divin qu'il s'agit de rejeter.

Il importe donc de souligner la difficulté de défendre de manière cohérente la position d'un humanisme exclusif tant par rapport aux critiques de l'humanisme chrétien que face à celles adressées par la philosophie post-métaphysique antihumaniste. Mais difficulté ne signifie pas impossibilité. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la grande leçon qui doit être retenue de l'événement de la mort de Dieu n'est pas l'impossibilité de la croyance, mais l'effondrement des certitudes. Autrement dit, suivant Baudrillard, le *pari* se substitue au *contrat* comme fondement structurant de notre expérience. Plutôt que d'habiter un monde donné et dont les repères ontologiques,

<sup>3</sup> M. Stirner. *L'Unique et sa propriété*, p.126. Cf. J.-M. Paul. *Dieu est mort en Allemagne*, p.206 ; L. S. Stepelevich. « Max Stirner and Ludwig Feuerbach », p.457.

<sup>4</sup> A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, p.363. Pour la réponse de Feuerbach à cette critique, cf. L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », pp.296-298, § 4, 5.

<sup>5</sup> « L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des "feuerbachiens" » (F. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p.23) [dorénavant *Ludwig Feuerbach*].

<sup>6</sup> Cette reprise est soulignée par Isabelle Garo dans « La représentation chez Feuerbach », p.684 n.48.

<sup>7</sup> M. Henry. « La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme », p.397.

métaphysiques, religieux et moraux sont établis sur la base solide de la tradition, l'homme-d'après-la-mort-de-Dieu habite un monde dont les fondements semblent s'effondrer ou être remis en question les uns après les autres. Il lui revient donc la tâche ou bien de produire lui-même ses propres fondements – c'est du moins ce que semble suggérer Nietzsche par la figure de l'artiste-législateur<sup>8</sup> – ou du moins, sinon les produire, les (ré)établir, ou bien d'abandonner définitivement l'idée de tout fondement (nihilisme). On le voit donc, la mort de Dieu implique un renouvellement de la question anthropologique d'un point de vue essentiellement existentiel : « Jamais auparavant, une anthropologie philosophique n'avait été exigée avec une pareille insistance<sup>9</sup> ».

Chez Jean Paul, Hegel et Heine, nous avons vu différentes options ouvertes à l'être humain suite à la mort de Dieu. On peut vouloir opérer un retour à la foi chrétienne plutôt que de s'abandonner à un monde vidé de toute substance (Jean Paul), mais on peut aussi tenter, comme Hegel, de réinscrire – cette fois dans les institutions politiques et sociales – la force structurante qui semble échapper de plus en plus à l'institution ecclésiastique. Dans les deux cas, on cherche à sauvegarder, bien que de manières différentes, l'héritage du christianisme.

À l'inverse cependant, on peut aussi adopter une perspective évolutionniste selon laquelle la déchéance du fait religieux ferait place à l'émergence d'une rationalité sécularisée soit sous la forme de la philosophie – c'est ce qu'on a pu voir avec le cas de Heine par exemple, bien qu'il récusât plus tard une telle position au nom de la foi – ou encore sous la forme de la science (chez Auguste Comte par exemple).

C'est en ce sens que *le pari constitue peut-être l'expérience fondamentale* de l'être humain suite à la mort de Dieu<sup>10</sup>. Celui-ci doit *choisir* entre de multiples options fondamentales pour guider son existence

---

<sup>8</sup> L'art constitue en effet pour Nietzsche, l'expression de l'activité la plus insigne de l'humanité et la plus susceptible de produire une « TRANSFORMATION DU MONDE, afin de pouvoir endurer d'y vivre » (F. Nietzsche. *O.P.C.*, X, pp.44-45, 25[94]-1884). L'artiste-législateur joue ainsi un rôle privilégié dans la grande politique nietzschéenne visant la transformation d'une civilisation moderne jugée décadente. Seul l'artiste est en mesure de produire une interprétation du monde susceptible de le transformer en engageant « tout l'avenir » de l'humanité (cf. Ibid., p.135, 25[405]-1884). En fait, à l'origine même de la décadence moderne, on remarque selon Nietzsche le travail d'artistes – « les religieux, législateurs, hommes d'États comme puissances *transformatrices* [sont autant d']*artistes cachés* » (Ibid., p.328, 27[79]-1884) – interprétant le monde à partir d'une posture réactive et nihiliste. À ce travail d'artistes du ressentiment, il faudrait opposer la production d'une nouvelle interprétation du monde *permettant sa transformation* (nous sommes ici très loin de la position marxienne exposée dans sa 11<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach qui opère une disjonction entre interprétation et transformation, cf. K. Marx. *L'Idéologie allemande*, p.34). La transvaluation des valeurs devenant ainsi le travail de nouveaux artistes-législateurs et philosophes de l'avenir qui « déterminent la destination et la finalité de l'homme et [...] tendent vers l'avenir des mains créatrices, tout ce qui est, tout ce qui fut, leur devient moyen, instrument, marteau. Leur "connaissance" est *création*, leur création est législation, leur volonté de vérité est *volonté de puissance* » (F. Nietzsche. *O.P.C.*, VII, p.131, PBM § 211). Sur la grande politique de Nietzsche et le rôle du philosophe-artiste-législateur, cf. Y. Constantinidès. « Nietzsche législateur ».

<sup>9</sup> M. Buber. *Le Problème de l'homme*, p.44.

<sup>10</sup> Cette idée que l'on remarque chez Baudrillard trouve par ailleurs écho dans un passage du *Penseur sur scène* de Sloterdijk : « Penser sur scène produit de la vérité selon le modèle archaïque du pari ou du jugement de Dieu plutôt que d'après le

mondaine puisqu'aucune de ces options ne serait en mesure d'établir de soi sa supériorité définitive sur les autres. Pour reprendre Bultmann : « Il n'existe pas ici de "recette", de solution obligatoire pour tout le monde<sup>11</sup> ».

Néanmoins, il semble que chaque option fondamentale se pose par une forme disjonctive – « ou bien – ou bien<sup>12</sup> » – en rapport aux autres. On aurait ainsi ou bien la superstition ou bien la science et les Lumières; ou bien la barbarie de la technique et du positivisme scientiste ou bien la foi chrétienne<sup>13</sup> ; ou Dieu ou l'Homme; ou au contraire, ou Dieu, ou Rien.

On serait alors face à trois ou quatre grandes perspectives pouvant prétendre donner un sens à l'existence contemporaine de l'homme moderne. L'une de ces perspectives serait la perspective traditionnelle de la religion concevant l'être humain comme une entité non suffisante à elle-même et s'expliquant seulement à partir d'une forme ou l'autre de divin. Une autre perspective que l'on pourrait qualifier largement de positiviste s'appuierait sur la science et la technologie pour rendre compte de l'ensemble de l'expérience humaine. Plus récemment, c'est par le concept de nihilisme que plusieurs penseurs ont cherché à expliquer la nature essentielle de l'expérience humaine contemporaine.

Or, face à ces différentes perspectives, ce qu'on pourrait nommer l'humanisme exclusif a cherché à se constituer comme une solution viable. Celle-ci opposerait l'immanence à la transcendance de la perspective religieuse comme lieu privilégié du sens, elle opposerait au culte « des

---

schéma moderne de la déduction discursive à partir de prémisses; ici apparaît comme vrai – suivant un concept de vérité tout à fait pharmaceutique – non ce qui a été prouvé théoriquement avec la plus grande pertinence, mais ce qui a fait le mieux ses preuves dans le sens d'une vie qui réussit » (P. Sloterdijk. *Le Penseur sur scène*, p.40).

<sup>11</sup> R. Bultmann. « Humanisme et christianisme », pp.124-125. Cette problématique est centrale dans « La signification et le sens » de Levinas : « Le monde, dès que l'on s'écarte des humbles tâches quotidiennes, et le langage, dès que l'on s'écarte de la conversation banale, ont perdu l'univocité qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure. Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité [...] Cette perte d'unité a été proclamée – et consacrée à rebours – par le célèbre paradoxe, devenu poncif, sur la mort de Dieu. Et ainsi la crise du sens est ressentie par les comme une crise du monothéisme. Un dieu intervenait dans l'histoire humaine à titre de force, souveraine certes, invisible à l'œil sans être démontrable par la raison, surnaturelle, par conséquent, ou transcendante ; mais [...] le statut de cette transcendance du sur-naturel – n'a jamais été établi » (E. Levinas. *Humanisme de l'autre homme*, pp.40-41). En l'absence de tout fait établi, il ne reste plus alors comme possibilité que le pari. On pari pour ou contre cette transcendance divine comme principe unificateur du sens des sens, on pari pour ou contre la possibilité même de concevoir un tel principe unificateur, divin ou non. On pari alors sur le caractère ultime ou non des significations culturelles.

<sup>12</sup> R. Bultmann. « Humanisme et christianisme », pp.118 sq.

<sup>13</sup> Cf. R. Bultmann. « L'idée de Dieu et l'homme moderne », p.174 ; M. Henry. *La Barbarie*, p.78. L'adéquation faite par Henry entre le couple science/technique et la barbarie s'opposant à la vie se trouve au demeurant déjà chez Nietzsche : « la vie est *malade* de ce mécanisme déshumanisé d'horlogerie, de l'« impersonnalité » du travailleur, de la fausse économie de la « division du travail ». La *fin* ultime – la civilisation – se perd de vue ; le moyen – l'activité scientifique moderne – *barbarise*... » (F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p.291, EH. *Les « inactuelles »*, § 1). Cf. aussi, Ibid., III\*\*, pp.276, 303, HTH II, VO § 220, §288 ; J. Young. *Nietzsche's Philosophy of Religion*, pp.61-62.



faits » du positivisme la primauté d'une approche génétique ou généalogique<sup>14</sup> et opposerait finalement au désespoir du nihilisme l'espérance de l'*ad-venir*.

Notre but ici, n'est pas de défendre une telle perspective, mais bien plutôt de faire l'examen de ces conditions de possibilité. Ainsi, l'analyse de la pensée de Feuerbach se veut une première étape d'une réflexion plus vaste sur les particularités – voire la légitimité – conceptuelles et historiques de l'humanisme exclusif. Qu'est-ce qui permet à cette tendance de se distinguer à la fois du positivisme, du nihilisme sans pour autant réintroduire subrepticement « comme par une porte de derrière<sup>15</sup> » pour parler comme Schelling, la transcendance divine? Peut-elle proposer une vision cohérente de l'homme contemporain ou n'est-elle finalement que la forme inavouée de l'une ou l'autre des *options fondamentales* citées plus haut?

Pour être en mesure de commencer à répondre à cette question, nous nous attarderons aux réflexions de Ludwig Feuerbach qui peut résolument s'inscrire dans cette tradition de pensée qu'est l'humanisme exclusif. Néanmoins, le déploiement de l'être humain passe pour Feuerbach par une réintroduction progressive du primat du sensible sur la pensée.

Il présente ainsi une position intéressante et originale dans le cadre des réflexions autour de la mort de Dieu. Si par certains aspects, sa contribution philosophique demeure, comme nous le verrons, en dialogue avec la pensée hégélienne, son déplacement critique par rapport à la position idéaliste de Hegel vers une réhabilitation du sensible anticipe également certains éléments de la pensée nietzschéenne. Et pourtant, pour bien des commentateurs, faire de Feuerbach l'un des grands penseurs de la mort de Dieu à l'instar de Hegel ou Nietzsche ne va certainement pas de soi. Contre un tel refus, nous soutiendrons au contraire que Feuerbach joue un rôle primordial dans le développement de la problématique au travers ses multiples mutations historiques et que, ce faisant, toute tentative de retracer la généalogie, voire faire l'archéologie de la mort de Dieu ne saurait ignorer ce *faux-vieux-fossile* de la philosophie.

---

<sup>14</sup> Cf. H. Birault. « “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux” (Nietzsche) », pp.447-448 ; M. Heidegger. *Nietzsche*, I, p.187 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, XII, pp.304-305, 7[60]-1886-1887. Cette critique du positivisme serait un point commun aux pensées de Nietzsche et Feuerbach, cf. H. Arvon. *Feuerbach*, p.26 A. Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, p.81. Et pourtant, tous deux ont été associés, à tort croyons-nous, au positivisme, cf. F.-A. Lange. *Histoire du matérialisme*, II, p.89 ; A. Lévy. *La Philosophie de Feuerbach*, pp.31 *sq.* ; Y. Quiniou. *Problèmes du matérialisme*, pp.143-144 ; M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, pp.20, 90-91.

<sup>15</sup> F.W.J. Schelling, *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, p.18.

## 1. Feuerbach, penseur de la mort de Dieu

En fait, s'il y a un mot constamment associé à la pensée de Nietzsche, c'est bien celui-ci : « Dieu est mort<sup>16</sup> ». Il n'en est pas de même pour Feuerbach. Associé certes à la critique de la religion chrétienne et plus généralement à l'athéisme moderne (bien qu'il faille préciser cet athéisme qui chez Feuerbach ne correspond en rien à un athéisme selon le sens commun), Feuerbach n'est pas *de facto* considéré – du moins généralement – comme penseur de la mort de Dieu. À tout le moins, on souligne souvent l'ambiguïté d'une telle détermination, lorsqu'il s'agit de la pensée de Feuerbach. Ainsi, Sève écrit : « Avec Feuerbach, Dieu meurt comme être personnel et transcendant, puisqu'il n'est que la projection fantasmée de l'essence humaine; il ne meurt pourtant pas, puisqu'il vit dans l'humanité, puisque l'humanité est divine<sup>17</sup> ». Si ce passage simplifie par trop l'approche feuerbachienne de la religion<sup>18</sup>, il a néanmoins le mérite de souligner l'ambiguïté qui, pour plusieurs, rend problématique la caractérisation de Feuerbach comme penseur de la mort de Dieu.

Et pourtant, vu la manière dont nous avons posé les termes de cette expression dans notre premier chapitre et la manière dont lui-même pose l'enjeu de sa réflexion, il semble lui revenir le droit de figurer dans ce « panthéon des penseurs de la mort de Dieu ».

Nous avons en effet suggéré au premier chapitre que la compréhension d'un événement comme celui de la mort de Dieu passait d'abord par la compréhension des grandes transformations qui, à la modernité, contribuent à l'effritement de cette figure divine concentrant en elle l'essentiel des aspirations et valeurs de la société occidentale. Tant sur un plan métaphysique, moral que sociopolitique, la figure divine a joué pour la société occidentale le rôle de fondement structurant. À cet égard, Feuerbach fut souvent vu par sa critique comme l'un des fossoyeurs de cette figure divine. Deleuze disait de lui qu'il était « le dernier penseur de la mort de Dieu<sup>19</sup> ».

Pour Feuerbach, cependant, il semble bien que ce soit le développement du christianisme lui-même qui, n'ayant pas su résister aux transformations de la modernité, soit responsable de sa propre

---

<sup>16</sup> L'exemple paradigmatique est évidemment ce texte de Heidegger qui fait de l'expression *le mot* de Nietzsche.

<sup>17</sup> B. Sève. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p.237.

<sup>18</sup> Comme il le montre bien dans *L'Essence de la foi d'après Luther*, ce n'est pas l'humanité de manière abstraite qui est divine, cela ne reviendrait qu'à faire de Dieu et de l'humanité deux termes équivalents et synonymes. C'est là une critique qui a été souvent faite. Mais il est clair pour Feuerbach que si le divin « vit dans l'humanité », c'est dans la figure particulière de cet individu-ci ou de celui-là qui par un geste devient mon « sauveur » : « Il y a chez Luther un passage remarquable (IV, 237) où il avoue que *faire du bien à quelqu'un*, peut fort bien s'appeler *être le Dieu de cet homme* » (L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.47). Si donc le divin survit dans l'humanité, c'est comme multiplicité individuée, non comme unité-totalité souveraine. C'est en ce sens qu'on peut dire que Dieu, comme être singulier, est, chez Feuerbach, bien mort, malgré ce qu'en dit Sève.

<sup>19</sup> G. Deleuze. *Foucault*, p.139.

mort : « le contenu de la foi chrétienne, autrefois si sacré, est devenu indifférent<sup>20</sup> ». Mais cette foi, morte aux yeux de Feuerbach, est maintenue artificiellement en vie par les institutions politiques, religieuses et académiques de son époque<sup>21</sup>. C'est pourquoi *L'Essence* ne doit pas se comprendre simplement comme une mise à mort de Dieu. Il faut plutôt y voir comme le suggère Greisch « une longue exégèse de cet énoncé ["Dieu est mort"]<sup>22</sup> ». Mieux encore, comme l'écrit Constantinidès : « Feuerbach montre [...] avant Nietzsche, que les ombres de l'ancien Dieu lui survivent quelque temps, retardant l'avènement, qu'il juge inéluctable, de "l'indépendance athée" des choses et des hommes<sup>23</sup> ».

Dès lors, dans le cadre de cette vaste déstructuration des points de repère (tant normatifs, ontologiques qu'épistémiques) qu'a connue la civilisation européenne et que l'on a depuis communément identifiée sous l'appellation (non contrôlée) de « mort de Dieu », Feuerbach semble jouer le rôle d'interprète au double sens du terme, c'est-à-dire à la fois comme *acteur* prenant part active à cet événement et influençant son déroulement et comme *analyste*, comme *spectateur* interprétant la signification d'un événement observé avec une (relative) distance.

Certes, comme nous l'avons vu, Feuerbach ne prétend pas abattre à lui seul la religion chrétienne. Il semble au contraire que c'est le christianisme lui-même qui tend à s'autodétruire en se soumettant au principe de raison plutôt que d'en rester à l'arbitraire de son dogme. En voulant être autre chose que la dictature d'une foi arbitraire, la religion relevant essentiellement du sentiment se serait elle-même condamnée à l'échafaud de la raison<sup>24</sup>. Cependant une critique adéquate de la religion chrétienne s'avère nécessaire pour dépasser le moment de la crise lié à l'effondrement des anciennes valeurs et des anciens points de repère. C'est en ce sens que Feuerbach se fait *aussi* acteur pour orienter les développements d'une crise qu'il s'attache par ailleurs à décrire et comprendre.

<sup>20</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.126. Il parlera ainsi en 1843 d'une « dissolution historique du Christianisme » (Ibid., p.113), cf. H. Arvon. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.180 ; B. Sève. *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, p.228. Comme le note Garrett Green, « Feuerbach's "Death of God" » (G. Green. *Theology, hermeneutics, and Imagination*, p.106) prend ainsi la forme d'un lent refroidissement de la religion ("cooling of religion").

<sup>21</sup> Cf. L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.346 ; E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, p.155n.2. Feuerbach fut exclu de l'Université de Erlangen suite à la publication anonyme de ses *Pensées sur la mort et l'immortalité*, où il critique le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme, cf. Christian Berner. « Présentation » dans *Pensées sur la mort et l'immortalité*, p.9 ; K. Löwith. *De Hegel à Nietzsche*, p.93. De cet épisode, il gardera une dent contre la philosophie universitaire pour lui indissociable des pouvoirs ecclésiastiques et politiques.

<sup>22</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.514.

<sup>23</sup> Y. Constantinidès. « Ludwig Feuerbach, *Passage de la théologie à la philosophie* », p.125.

<sup>24</sup> Ce motif voulant que le christianisme se soit dénaturé en voulant se justifier rationnellement a déjà été rencontré chez Heine, lorsque ce dernier affirmait que c'est la rigueur exégétique et la volonté de vérité née de la pensée chrétienne qui a, plus tard nourrit la critique philosophique du dogme religieux. Ce motif sera plus tard repris par Nietzsche : « Nietzsche, en ce domaine, prolonge la critique de Feuerbach [et Heine – E.C.] qui voyai[en]t dans le christianisme moderne un affadissement dû à une conceptualisation du fait religieux primitif » (Y. Ledure. *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, p.22), cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, pp.260-261, GS § 357 ; Ibid., VII, p.346, GM III §27 ; Ibid., XII, p.133, 2[131]-1886.

On peut ainsi inclure Feuerbach parmi les penseurs de la mort de Dieu à un double titre. D'abord parce qu'à la manière de Jean Paul, Hegel, Heine ou Nietzsche, Feuerbach tente de saisir l'impact que revêt pour l'être humain cette perte de foi à l'ère moderne, mais aussi, dans un second temps parce qu'il tente de dépasser à sa manière l'état de déliquescence qui découle de cet événement. Comme nous le verrons plus loin, cette solution prendra la forme d'une anthropologie philosophique résolument collectiviste.

Avant d'en arriver à l'anthropologie philosophique qui constitue le pendant positif de la pensée feuerbachienne, nous nous intéresserons cependant à sa critique de la religion qu'on peut également lire comme une réponse à la conception hégélienne de la mort de Dieu. Afin d'être en mesure de bien comprendre cette critique de la religion, il nous semble nécessaire de d'abord situer brièvement les perspectives ontologique et méthodologique qui sous-tendent cette critique.

## 2. Le cadre ontologique de la critique

S'il apparaît relativement aisé de situer l'approche critique de Feuerbach de manière négative comme étant à la fois un *anti-hégélianisme*<sup>25</sup>, un *a-théisme*<sup>26</sup>, une *négation* du christianisme ou plus largement de la métaphysique<sup>27</sup> – et bien que ces qualificatifs pourraient et devraient *eux-mêmes* être précisés, questionnés, etc. – il semble beaucoup plus difficile d'établir de manière positive sur quelle conception de l'être, de la réalité et de l'étant se fondent d'une telle approche. Comme nous le verrons plus loin, son entreprise de destruction ou de « déconstruction<sup>28</sup> », comme entreprises négatives restent indissociables d'un projet positif visant à la reconstitution d'une nouvelle

---

<sup>25</sup> En fait, l'anti-hégélianisme de Feuerbach, comme nous le verrons plus loin, est un cas des plus complexes puisque ce dernier articule sa pensée dans un dialogue parfois direct, parfois indirect avec Hegel, dont il fut un fervent disciple dans sa jeunesse. Les critiques les plus explicites de Feuerbach à l'endroit de l'hégélianisme se trouvent dans sa *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (1839), *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie* (1842) et *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843). Feuerbach écrit en effet : « C'est la philosophie de Hegel qui représente l'accomplissement de la philosophie moderne. C'est pourquoi la *nécessité* et la *justification historiques* de la philosophie nouvelle se rattachent avant tout à la *critique de Hegel* » (L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », p.208, § 19).

<sup>26</sup> Cf. L. Feuerbach. « Nécessité d'une réforme de la philosophie » dans *MP*, p.135. Comme nous l'avons déjà dit cependant, à l'instar de Nietzsche, l'athéisme de Feuerbach est irréductible à ce qu'on pourrait qualifier d'athéisme vulgaire. Feuerbach le dit lui-même : « Je ne suis ni antichrétien, ni athée dans l'acception vulgaire de ces mots » (L. Feuerbach. « Lettre à un théologien », p.54). En ce sens, Löwith écrit : « Feuerbach n'était donc pas athée "au sens habituel du terme" » (K. Löwith. *De Hegel à Nietzsche*, p.402). Au demeurant, le contexte d'écriture, surtout dans le cas de Feuerbach, constitue une difficulté supplémentaire. En effet, en raison de la censure de l'époque, il semble que Feuerbach ait pratiqué une stratégie de substitution pour diffuser ses idées par-delà la vigilance des censeurs. Ainsi, dans la lettre du 2 mars 1842 Feuerbach propose à Arnold Ruge de remplacer « athéisme » par « anthropothéisme » pour tromper la censure (L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, XII, p.393). Cf. C. Berner. « Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach », p.116.

<sup>27</sup> Cf. F. Engels. *Ludwig Feuerbach*, p.31-32 ; L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.102; L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » dans *MP*, p.142, § 11.

<sup>28</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, p.487.

philosophie, la « philosophie de l'avenir » dont se revendiquent au demeurant autant Feuerbach que Nietzsche<sup>29</sup>. Mais c'est là un fondement positif *postérieur* à la critique, c'est-à-dire que la critique peut et doit faire émerger un quelque chose d'*autre* et de *nouveau* capable de soutenir l'expérience moderne du tragique sans sombrer dans la pure indifférence du nihiliste pour qui tout est vain, de celui que Nietzsche appelle le *dernier Homme*, « ce qu'il y a de plus méprisable<sup>30</sup> », celui « qui amenuise tout<sup>31</sup> » et dont on peut résumer le propos par la question : « À quoi bon? ».

Il ne faut pas davantage s'accrocher aux anciennes idoles déclinantes, de peur d'être écrasé sous le poids de leur chute. L'hypothèse partagée par Feuerbach et Nietzsche – bien qu'elle semble revêtir une forme beaucoup plus accentuée et radicale chez ce dernier – est qu'il faut *abattre résolument et avec vigueur* les anciennes figures du divin *pour produire un être* capable de vivre – voire danser et rire – en regardant de face la tragique réalité de sa finitude naturelle.

Toutefois, indépendamment de ce projet pratique qui éclaire de manière positive, si l'on veut *a posteriori*, l'entreprise critique de Feuerbach (et, auxiliairement pour notre propos ici, Nietzsche), il faut préalablement déterminer ce qui constitue tant les *présupposés* ontologiques que méthodologiques qui confèrent à la critique de Feuerbach sa force et sa pertinence.

En apparence, il serait aisé de situer l'ontologie feuerbachienne : « La démarche de Feuerbach est celle d'un hégélien – à vrai dire jamais complètement orthodoxe – qui va vers le matérialisme, démarche qui, à un stade déterminé, amène une rupture totale avec le système idéaliste de son prédécesseur<sup>32</sup> ». Feuerbach aurait été celui qui, après avoir battu en brèche l'idéalisme triomphant de

---

<sup>29</sup> *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843) constitue en effet l'un des textes les plus célèbres de Feuerbach. De manière similaire, *Par-delà bien et mal*, dont le sous-titre s'intitule justement « prélude d'une philosophie de l'avenir », développe également une réflexion autour du rôle social, culturel, voire politique des philosophes-législateurs de l'avenir, cf. Y. Constantinidès. « Nietzsche législateur », p.210 *sq.* ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, p.131-133, PBM, §211-212 ; J. Young. *Nietzsche's Philosophy of Religion*, p.128-132. Si l'on en croit Alexis Philonenko, « il n'est pas douteux que Nietzsche [...] ait eu connaissance » de la référence feuerbachienne, faisant ainsi de son propre sous-titre un clin d'œil, ironique peut-être, aux travaux de Feuerbach (A. Philonenko. *Nietzsche*, p.231). Ernst Nolte conteste cependant cette inspiration feuerbachienne : « Il n'existe aucune preuve de ce que Nietzsche, en donnant ce titre, ait été conscient de la consonance avec les *Fondements de la philosophie du futur* de Feuerbach » (E. Nolte. *Nietzsche*, p.72). Selon Yannis Constantinidès, la référence nietzschéenne serait d'abord et avant tout un clin d'œil à la musique de l'avenir de Wagner, ce qui par extension référerait également aux *Principes* de Feuerbach à qui Wagner dédia son *L'œuvre d'art de l'avenir* (1850), cf. Y. Constantinidès. « Vers une philosophie de l'avenir : Feuerbach, Nietzsche et la "saine sensualité" », p.116.

<sup>30</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, VI, p.34, Z, *prologue*, §5.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>32</sup> F. Engels. *Ludwig Feuerbach*, p.31. Si certains comme Wartofsky ont voulu montrer qu'il n'y avait pas à proprement parler de rupture définitive entre Hegel et Feuerbach qui demeure dialecticien malgré son « matérialisme », d'autres y ont vu une incohérence fondamentale de la part de Feuerbach qui tout en prétendant rompre avec l'hégélianisme demeurerait malgré lui en continuité directe avec celui-ci, cf. L. Colletti. « Contradiction dialectique et non-contradiction », p.122 ; M. Henry. *Marx*, pp.100-102 ; P. Ricœur. *L'Idéologie et l'utopie*, p.54.

Hegel dont il fut lui-même autrefois un fervent admirateur<sup>33</sup>, aurait réduit « en poussière la contradiction [de l'idéalisme hégélien entre Idée et Réalité] en remplaçant sans détour le matérialisme sur le trône<sup>34</sup> ». Le problème d'une telle lecture est que dans un texte datant d'*après* la rupture avec Hegel et où Feuerbach réfléchit rétrospectivement sur son rapport à Hegel en le qualifiant de « second père<sup>35</sup> », il poursuit : « Mon maître était donc Hegel, moi son élève. Je ne le nie pas, au contraire, je le reconnais maintenant encore avec gratitude et joie. Et certainement, ce que nous avons été autrefois ne s'estompe jamais complètement de notre être (*Wesen*), tout aussi peu que de notre conscience<sup>36</sup> ». On peut dès lors penser, comme le fait Wartofsky et comme nous le croyons également, que Hegel exercera toujours une influence diffuse, parfois souterraine, sur la pensée de Feuerbach, même après la « rupture officielle » de 1839<sup>37</sup>. Cette influence ne signifie cependant en aucun cas que Feuerbach demeure prisonnier de l'hégélianisme. Malgré l'influence hégélienne, c'est à une position nouvelle et originale que nous avons affaire dans le développement de la pensée feuerbachienne.

Ce faisant, l'attitude confortable consistant à réduire Feuerbach à une conception « vulgaire » ou sommaire du matérialiste doit être révisée<sup>38</sup>. L'apparente évidence d'un Feuerbach anti-idéaliste, antimétaphysique et athée *parce que* matérialiste et *Aufklärer* à la manière de D'Holbach, La Mettrie ou

<sup>33</sup> Dans sa lettre à Hegel, le jeune Feuerbach écrit : « je vous l'envoie [la dissertation] seulement parce que moi, son auteur, suis avec vous dans la relation d'un disciple avec son maître [...] et qu'ainsi je voudrais seulement vous témoigner la haute estime et la *vénération* que je dois à mon maître » (L. Feuerbach. « Lettre à Hegel » dans G.W.F. Hegel. *Correspondance*, III, p.211).

<sup>34</sup> F. Engels. *Ludwig Feuerbach*, p.22.

<sup>35</sup> Cf. L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, IV, p.417.

<sup>36</sup> « Mein Lehrer also war Hegel, ich sein Schüler, ich leugne es nicht, ich anerkenne es vielmehr noch heute mit Dank und Freude. Und gewiss schwindet das, was wir einst gewesen sind, nie aus unserem Wesen, wenn auch aus unserem Bewusstsein » (Ibid.) [Notre traduction].

<sup>37</sup> « It seems clear to me that Feuerbach does not break with Hegel or with Hegelianism as such, *except* in specific ways. It is meaningless to talk of a break with Hegel in any simple sense, because one *can* find non-Hegelian elements in Feuerbach's earliest work and Hegelian elements in his latest work. In an important sense, Feuerbach remained a Hegelian all his life. The unifying theme of his work is the progress of human consciousness, the unfolding of self-awareness. And it is Feuerbach himself who recognizes that Hegelian philosophy establishes the *form* of this development, and suggests the mode of its progress (in the dialectic of consciousness with its "other," in the *Phenomenology of Mind*), albeit in "inverted" or "fantastic" form. The break with Hegel, then, is a break with Hegelian presuppositions, with Idealism, and with the "fixed" form of the Hegelian *Logic*. » (M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.141). Cf. W. Jaeschke. « Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach », p.361.

<sup>38</sup> Cette « condamnation » de la philosophie feuerbachienne à n'être rien de plus qu'un matérialiste physiologiste et biologisant s'appuie le plus souvent sur le célèbre, mais bien souvent incompris aphorisme feuerbachien : « L'homme est (ist) ce qu'il mange (isst) » (L. Feuerbach. *Éthique : l'Eudémonisme, 1867-1869 suivi de L'homme est ce qu'il mange, 1862*, p.101) [dorénavant *Éthique*]. Cf. H. Arvon. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.158-161 ; H. Arvon. *La Philosophie allemande*, p.81 ; F. Gregory. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, pp.26-27 ; M. Henry. « La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme », p.397 n.29 ; S. Hook. *From Hegel to Marx*, pp.267 sq. ; E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, pp.110-112. Et pourtant, comme le soulignent Melvin Chernob et Alfred Schmidt, l'aphorisme ne peut simplement être interprété en un sens littéral et strictement matérialiste, cf. M. Chernob. « Feuerbach's "Man is what He Eats" : A Rectification », pp.401-406 ; A. Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, p.241.

Diderot doit être soumis à un sérieux examen. En effet, tout comme Feuerbach refuse de s'associer aux athéismes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qu'il juge dépassés et inadéquats<sup>39</sup>, ses travaux sur l'histoire de la philosophie moderne affichent une position critique par rapport au matérialisme de la même période. À travers sa critique de Hobbes, c'est le matérialisme mécaniste qui est attaqué, ce qui laisse penser que, même après son tournant matérialiste, Feuerbach développe toute autre chose qu'un simple retour aux anciennes philosophies matérialistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

Mais si son matérialisme ne saurait être ramené au mécanisme des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, il ne doit pas davantage être réduit à une simple anticipation du matérialisme allemand des années 1850-1870. L'adéquation entre Feuerbach d'une part et le matérialisme physiologiste de Moleschott, Büchner et Vogt de l'autre demande aussi à être clarifiée. Si l'influence du premier sur ceux-ci est évidente et établie, son ontologie ne saurait toutefois s'y réduire<sup>40</sup>. Feuerbach, selon Wartofsky chercherait à fonder un sensualisme ou un matérialisme critique<sup>41</sup> nourri par une connaissance fine de l'histoire de la philosophie moderne de Bacon et Descartes jusqu'à Hegel en passant par Leibniz. Ainsi, l'ontologie Feuerbachienne ne serait pas un retour à un stade antérieur de la philosophie qui occulterait tout l'héritage de l'idéalisme allemand pour revenir à l'empirisme sensualiste des Lumières, encore moins comme le pense Althusser un retour à la philosophie prémoderne<sup>42</sup>. Elle se nourrirait au contraire d'une conception cumulative de l'histoire de la philosophie, conception typiquement hégélienne, mais appliquée à Hegel, voire *contre* Hegel. En effet, en soumettant à Hegel la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie, Feuerbach remet en cause la prétention synthétique de l'hégélianisme. Loin d'être le point d'aboutissement de toute l'histoire de la philosophie, l'hégélianisme, à l'instar de toute philosophie n'est qu'un *moment* dans l'histoire de la pensée qui, tout comme l'histoire humaine, demeure infinie. Autrement dit, la pensée feuerbachienne se distinguerait de l'hégélianisme par sa conscience du procès *inachevé* pour ne pas dire infini du développement de la philosophie comme saisie du Vrai<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> « Qui ne dit ni ne sait de moi rien d'autre que : je suis athée, ne dit et ne sait pour ainsi dire rien de moi. La question de savoir si un dieu existe ou n'existe pas, l'opposition du théisme et de l'athéisme relève du dix-huitième et du dix-septième siècle » (cité dans C. Berner. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », p.404).

<sup>40</sup> Cf. F. Engels. *Ludwig Feuerbach*, p.36 ; F.-A. Lange. *Histoire du matérialisme*, II, p.88.

<sup>41</sup> Cf. M. Wartofsky. *Feuerbach*, pp.18 ; 66 *sq.* ; 108-109.

<sup>42</sup> Cf. L. Althusser. « Sur Feuerbach », p.200.

<sup>43</sup> Cf. L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » dans *MP*, pp.27-28, 40. Ici, la critique feuerbachienne est manifestement proche de Bloch qui contre Hegel écrivait : « [d] » une pensée qui advient on n'a pas le droit de faire une pensée advenue, comme l'a enseigné Hegel. Comme si toute chose avait fait son temps, reçu son salaire ! » (E. Bloch. *Sujet-Objet*, p.414)

En ce sens, on peut certainement inscrire l'entreprise feuerbachienne dans le procès de l'esprit hégélien<sup>44</sup>, mais selon une mouture nouvelle, anthropologique à tendance naturaliste<sup>45</sup>. C'est en ce sens que Feuerbach écrit : « Dieu a été ma première pensée, la raison ma seconde, l'homme ma troisième et dernière. Le sujet de la divinité, c'est la raison, mais le sujet de la raison, c'est l'homme<sup>46</sup> ».

Or, si l'on doit rejeter l'idée d'une réduction de la philosophie de Feuerbach à une conception matérialiste classique, apparaît alors la difficulté de déterminer ou de situer le cadre ontique de sa critique.

Si l'on peut néanmoins parler de matérialisme pour caractériser la philosophie feuerbachienne, c'est surtout pour marquer son opposition avec les présupposés de la philosophie idéaliste. En effet, l'histoire de la philosophie peut être lue, aux yeux de Feuerbach comme le long oubli du corps et du sensible occultés par les concepts d'Esprit, d'Idée ou de Raison. À la manière de Heidegger, on peut interpréter l'opposition de Feuerbach à l'idéalisme comme une tentative d'arracher l'Être à son oubli à travers l'histoire de la métaphysique<sup>47</sup>. Cependant, à la différence de Heidegger, l'être oublié par la tradition philosophique depuis Platon n'est rien d'autre, selon Feuerbach, que l'être sensible, matériel, corporel et déterminé. Si donc il y a une parenté dans le geste initial, le sens d'un tel geste demeure très différent chez Feuerbach et chez Heidegger<sup>48</sup>. Le motif feuerbachien demeure intimement lié à une volonté de réhabiliter le sensible trop longtemps négligé par la philosophie.

C'est dans ce contexte, celui d'une philosophie post-idéaliste cherchant à réinscrire la pensée dans le domaine du vivant, du sensible et de l'existence, que la pensée feuerbachienne peut être

---

<sup>44</sup> « [L] » esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté parfaite et autostance de son opposition, savoir des autoconsciences diverses étant pour soi, est l'unité de ces mêmes [autoconsciences]; *Je* qui [est] *nous*, et *nous* qui est *Je* » (Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, p.188).

<sup>45</sup> M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.141.

<sup>46</sup> L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.348. Dans ses *Principes pour une philosophie de l'avenir*, Feuerbach donne cependant à cette pensée dernière, l'homme ou l'anthropologie, une dimension explicitement naturaliste en parlant « *de l'homme joint à la nature* (comme base de l'homme) [comme] *l'objet unique, universel et suprême* de la philosophie » (L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.260, § 54).

<sup>47</sup> Cf. Kristína Bosáková. « Das Problem der Leiblichkeit in der politischen Philosophie Feuerbachs », p.81 ; G. Granel. « Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: "*Sein und Zeit*" », p.177.

<sup>48</sup> Si pour ce dernier, en rester au plan ontique constitue déjà un oubli de l'Être entendu au sens le plus strict, c.-à-d. comme ontologie fondamentale (cf. M. Heidegger. *Être et temps*, p.26, §1), pour Feuerbach le concept d'Être entendu en son sens ontologique ne peut faire abstraction de ce même plan ontique. Que l'Être soit considéré à travers sa genèse historique, comme catégorie philosophique produite par la raison humaine ou dans son sens heideggérien comme ce qui demeure voilé, il dépend toujours, aux yeux de Feuerbach, d'un être déterminant, d'un étant donc, qui *soit* le construit, *soit* le questionne. C'est pourquoi, pour Feuerbach, l'Être pur ou l'Être entendu en son sens le plus fondamental trouve son fondement originaire dans sa détermination sensible comme étant. En un sens cependant, le fait que le Dasein heideggérien joue le rôle de l'insigne étant capable de poser la question de l'Être montre que le domaine ontologique demeure, comme le prétend Feuerbach, d'une certaine manière lié à un ancrage ontique, constituée selon Feuerbach par la réalité sensible, cf. *Ibid.*, p.28, §2. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à l'instar de Heidegger, Feuerbach développe également un concept original lié au terme de *Dasein*.



qualifiée de matérialiste. Encore une fois, cette opposition à l'idéalisme, de Platon jusqu'à Hegel, permet de rapprocher Feuerbach de la pensée de Nietzsche. Dans les deux cas, l'entreprise critique de l'idéalisme prend son point de départ dans le primat du sensible tant sur un plan épistémique qu'ontologique :

Pour faire de la physiologie sans mauvaise conscience on doit s'en tenir à l'idée que les organes des sens *ne sont pas* des phénomènes au sens que la philosophie idéaliste donne à ce mot [...] Le sensualisme s'impose donc au moins à titre d'hypothèse régulatrice, pour ne pas dire de principe heuristique<sup>49</sup>.

Feuerbach est encore plus explicite dans son parti-pris sensualiste. « [L]es sens sont [...] l'organe de l'absolu<sup>50</sup> » écrit-il dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir* et poursuit plus loin :

Les sens n'ont pas seulement pour objet des choses *extérieures*. L'homme n'est donné à lui-même que par les sens : il est objet pour lui-même en qualité d'objet des sens (*Sinnesobjekt*). L'identité du sujet et de l'objet (Objekt) qui n'est que *pensée abstraite dans la conscience de soi*, ne devient vérité et réalité que dans l'intuition sensible que l'homme a de l'homme<sup>51</sup>.

Cependant, loin de retomber en deçà de l'idéalisme allemand, dans le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle ou encore dans l'empirisme du XVII<sup>e</sup>, Feuerbach pose son ontologie du sensible à partir d'une réflexion historico-philosophique ou génético-généalogique de l'*éthos* philosophique même, et donc articule sa pensée en s'abreuvant, de manière critique certes, à la source de la philosophie idéaliste allemande elle-même.

C'est pourquoi il faut souligner que la position matérialiste ou naturaliste de Feuerbach doit s'entendre davantage comme *projet* que comme *donné*. Pour ce dernier, on ne saurait souscrire à ce qui jusqu'à présent s'est qualifié en philosophie de matérialisme, car comme l'écrit Quiniou : « le “matérialisme conséquent”, ou “intégral” [qui constituerait, selon Quiniou, un aspect central de la pensée tant de Nietzsche que de Marx et auxquels nous devons également ajouter le nom de Feuerbach] est une tâche : une tâche à venir<sup>52</sup> ». Ce vaste projet peut se résumer par une formule que l'on retrouve à la fois chez Nietzsche et Marx et dont l'esprit est déjà chez Feuerbach : *la naturalisation de l'homme*. Comme l'affirme avec raison Didier Franck, la mort de Dieu chez Nietzsche trouve toute

---

<sup>49</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, VII, pp.33, 39, PBM § 15. Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, pp.280-281, GS § 372 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p. 76, CI, *La « raison » dans la philosophie*, § 3. À l'inverse, la métaphysique traditionnelle, dans sa forme théologique ou idéaliste, consisterait au contraire à tenter une « dévalorisation du sensible [et à postuler] une valeur supérieure du monde de l'être par rapport au monde sensible », ce qui expliquerait *a posteriori* la nécessité d'une critique de la tradition métaphysique (P. Wotling. *La Philosophie de l'esprit libre*, p.74).

<sup>50</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.242, § 39. Il écrit également dans *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit* (1846) : « La sensibilité est la réalité [...] La sensibilité est la perfection » (L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit (II) », p.10).

<sup>51</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.244, § 41. Cf. L. Feuerbach. « Remarques critiques concernant les *Principes de la philosophie* ».

<sup>52</sup> Y. Quiniou. *Problèmes du matérialisme*, p.150.

sa signification à l'aune de ce projet et à son corrélat, *la déshumanisation de la nature*<sup>53</sup>. Cette entreprise est celle qui renouvèlera l'anthropologie philosophique suite à la mort de Dieu, comme nous le verrons de manière plus détaillée plus loin.

Or, pour être en mesure de *naturaliser l'homme*, il faut au préalable « totalement dédivinis[er] la nature »<sup>54</sup> » puisque, comme l'écrit Christoph Cox : « [T]he “naturalization of humanity” (the first part of the project to eliminate the “shadows of God”) requires a rejection of the notion that human beings possess some divine feature that separates them from, and raises them above, the natural world »<sup>55</sup>. Autrement dit, si nous avons raison d'interpréter le geste philosophique de Feuerbach, de Nietzsche ou encore du jeune Marx comme autant de tentatives de refonder une anthropologie sur la base d'un naturalisme ou d'une « naturalisation de l'homme »<sup>56</sup>, nous sommes alors en mesure d'expliquer en quoi la critique de la religion doit être entreprise à partir d'une ontologie matérialiste. S'il est clair que l'anthropologie se fonde sur le primat du sensible et du corporel, il est tout aussi clair que c'est également à partir de ce primat que l'on peut qualifier en un sens large de « matérialiste », que s'articule la critique feuerbachienne tant de la religion que de la métaphysique. Comme le disait Quiniou en parlant de la pensée nietzschéenne, l'ontologie matérialiste qui s'articule d'abord et avant tout comme une critique de la philosophie et de la métaphysique jugée comme foncièrement

---

<sup>53</sup> Cf. D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, IV, Ch.1 « La Déshumanisation comme méthode ».

<sup>54</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.138, GS § 109.

<sup>55</sup> C. Cox. *Nietzsche – Naturalism and Interpretation*, p.91. Cf. Ibid., p.71.

<sup>56</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.392, 11[211]-1881. Le fragment se lit ainsi : « Ma tâche : la déshumanisation de la nature et ensuite la naturalisation de l'homme, après qu'il aura acquis le pur concept de “nature” », cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, VII, p.150, PBM § 230. On retrouve un projet similaire de naturalisation de l'homme dans les *Manuscrits de 1844* du jeune Marx : « La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit rester constamment en contact pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature » (K. Marx. *Manuscrits de 1844*, p.114). Cette vision naturaliste abouti, dans un texte fortement marqué par l'influence feuerbachienne, à l'équation : naturalisme achevé = humanisme achevé, cf. Ibid., p.144. Ainsi, et contrairement à ce que l'on observe chez Nietzsche, il semble que chez Marx, la naturalisation de l'homme soit équivalente à une humanisation de la nature, alors que pour Nietzsche la *déshumanisation* de la nature est un *préalable* à la naturalisation de l'homme. Chez Feuerbach l'entreprise de naturalisation de l'homme se trouve le plus clairement explicité dans son *Essence de la religion*. Il nous faut d'abord démonter l'illusion d'une nature déifiée, taillée à la mesure des désirs de l'être humain et n'exprimant rien d'autre que cela : « l'homme, sans le vouloir et sans le savoir [...] transforme les êtres naturels en êtres imaginaires, subjectifs ou humains » (L.Feuerbach. « Essence de la religion » dans *RMIR*, p.107). Autrement dit, il faut d'abord déshumaniser la nature pour la dépouiller de son caractère illusoire et réconfortant, puisque « [l'] homme ne voit d'abord dans la nature que ce qu'il voit en lui-même, c'est-à-dire un être personnel, vivant, capable de sentir » (Ibid.). Suite à quoi, l'être humain pourra de moduler son existence selon l'expérience réelle et authentique d'une nature dé-fétichisée (cf. A. Honneth and H. Joas. *Social Action and Human Nature*, p.18). En effet « [l]a puissance de la nature n'est pas illimitée comme la toute-puissance divine, c'est-à-dire comme la puissance de l'imagination de l'homme ; elle ne peut pas tout faire à volonté, en tout temps et dans toute circonstance ; elle ne peut créer ou produire que dans certaines conditions » (L.Feuerbach. « Essence de la religion » dans *RMIR*, p.102), ce sera donc à un être capable de reconnaître ces conditions mêmes et dès lors la nature réelle de ses propres limites qu'aspire l'anthropologie feuerbachienne.

idéaliste, reste *indissociable d'une nouvelle anthropologie philosophique*<sup>57</sup>. Il en va de même, c'est évident, de Feuerbach pour qui « *l'anthropologie est le mystère de la théologie [chrétienne]*<sup>58</sup> ».

Dans les deux cas, cette nouvelle anthropologie s'appuie – contre l'ancienne anthropologie onto-théo-ego-logique de la philosophie idéaliste ou de la théologie chrétienne – sur le primat du sensible et du corps en chair et en os qui constitue, suivant Nietzsche, « une grande raison »<sup>59</sup>. Le « matérialisme dionysiaque » de Nietzsche – pour reprendre l'expression de Sloterdijk – se situerait justement là, dans ce constat d'une priorité du *somatique* sur le *psychique* qui précéderait à la fois le « devenir-chair du *logos* » chrétien et le « devenir-verbe de la *physis* » qui n'en serait que l'inversion réactive<sup>60</sup>. « [L]e fait de parler, écrit Sloterdijk, est lui-même toujours plus ancien que le *logos* de la civilisation évoluée; depuis toujours les corps ont parlé de leurs “humeurs”, de leur “goût” et de leurs émotions avant qu'un mot d'ordre pût leur prescrire ce qu'ils avaient à dire ou à incarner<sup>61</sup> ». Le matérialisme de Nietzsche serait ainsi essentiellement *somatique*; le corps constituant l'unité synthétique *matérielle* du *sens* et *des sens*, des pulsions et des forces. C'est à travers le corps qu'on peut saisir l'unité de la pensée nietzschéenne, l'unité de son *sensualisme* et de sa conception pulsionnelle de la Volonté de puissance, l'unité de son naturalisme et de son « matérialisme », mais aussi l'unité de sa conception métaphorique de la signification et de l'interprétation susceptible d'expliquer l'origine des *au-delà* métaphysiques ou théologiques, avec l'*immanentisme* que Nietzsche oppose à « ceux qui [justement] vous parlent d'espairs supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le cachent ou non<sup>62</sup> ». Cette conception *somatique* du matérialisme semble tout à fait conforme à l'approche que développe Feuerbach par ailleurs<sup>63</sup>.

Il faut cependant insister sur le caractère *minimaliste* du matérialisme tant de Nietzsche que de Feuerbach qui se résume à la formule : « Être dans le corps [ou dans la chair], c'est être dans le monde »<sup>64</sup>. Autrement dit, notre participation à une réalité matérielle, le monde, se fait par l'intermédiaire d'un corps entendu comme « grande raison », raison qui se caractérise d'abord et

---

<sup>57</sup> Cf. Y. Quiniou. *Études matérialistes sur la morale*, p.37. Buber insiste aussi sur la *préoccupation anthropologique* de Nietzsche : « La problématique de l'homme est au fond le grand thème de Nietzsche, le thème qui l'occupera de ses premières tentatives philosophiques jusqu'à la fin » (M. Buber. *Le Problème de l'homme*, p.46).

<sup>58</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.93.

<sup>59</sup> F. Nietzsche. O.P.C., VI, p. 51, Z, *Des contempteurs du corps*. Il poursuit : « celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien d'autre » (Ibid.). Cf. D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, pp.251 sq.

<sup>60</sup> Cf. P. Sloterdijk. *Le penseur sur scène*, pp.147-148.

<sup>61</sup> Ibid., p.149.

<sup>62</sup> F. Nietzsche. O.P.C., VI, p.31, Z, *préface* § 3.

<sup>63</sup> Cf. L. Feuerbach. « À propos du *Commencement de la Philosophie* », p.20-22.

<sup>64</sup> Ibid., p.20. Cf. J.-F. Marquet. « Feuerbach, interprète de Descartes », p.31.

avant tout comme une synthèse des sens<sup>65</sup> à la fois dynamique et sujette à de multiples interprétations. Le corps joue ainsi tant dans le matérialisme de Feuerbach que dans celui de Nietzsche le rôle de médiation entre le sensible, la réalité matérielle, l'être et la pensée, mais non plus la pensée d'un sujet conscient, d'un entendement fini ou d'un esprit, mais la pensée du corps même<sup>66</sup>. C'est la chair qui pense et interprète le monde : « c'est le corps et le corps seul qui philosophe<sup>67</sup> ». En ce sens le sensualisme et le matérialisme *somatiques* de Nietzsche et Feuerbach s'opposent directement et explicitement à la philosophie idéaliste et spéculative accusée d'être non seulement décadente dans ses valeurs, mais abstraite dans son examen du réel.

Cette affinité de pensée est d'ailleurs soulignée par Nietzsche lui-même dans ce qui constitue peut-être le seul passage de tout son corpus où ce dernier reconnaît de manière positive et explicite sa dette envers Feuerbach : « La "sensualité saine et fraîche" de Feuerbach "Principes de la philosophie de l'avenir" 1843. contre "la philosophie abstraite"<sup>68</sup> ».

En ce sens, pour paraphraser Emmanuel Renault, le concept de « matérialisme » comme cadre ontologique remplirait chez Nietzsche et Feuerbach (et Marx) une fonction essentiellement *critique*, avant de devenir un principe philosophique de substitution<sup>69</sup>. Ils poseraient simplement comme axiome l'idée selon laquelle « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience<sup>70</sup> » faisant ainsi de la réalité matérielle et corporelle, la *condition de possibilité* de toute conceptualisation de toute activité de la conscience.

Plutôt que de poser une thèse forte sur le rôle de la matière dans la détermination de l'ensemble de la réalité ou de réduire toute manifestation tant conceptuelle que culturelle, historique ou sociale à l'activité de la matière ou l'action d'atomes, Feuerbach adopterait plutôt une posture minimale pour entreprendre sa critique philosophico-religieuse, gardant le projet d'établir un « matérialisme intégral » pour parler comme Quiniou, dans une forme plus substantielle comme une « tâche à venir » possible seulement *après* avoir triomphé des ombres de Dieu (à la condition évidemment qu'une telle chose – *trionpher* de spectres et d'ombres – soit seulement possible).

---

<sup>65</sup>Cf. L. Feuerbach. « Remarques critiques concernant les *Principes de la philosophie* », p.74 ; L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », pp.258-260, § 53 ; L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit », II, p.20 ; M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.376.

<sup>66</sup> Comme l'écrit Alfred Schmidt : « Feuerbach n'hésite pas – à nouveaux en cela proche de Nietzsche – à affirmer le corps comme étant "le *principium metaphysicum* ultime, le secret de la création...le fondement du monde" » (A. Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, p.113 : « Feuerbach zögert nicht, den Leib – ähnlich wiederum wie Nietzsche - „das oberste principium metaphysicum, das Geheimnis der schöpfung...Grund der Welt“ zu nennen » [nous traduisons]).

<sup>67</sup> D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.476.

<sup>68</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, XIV, p.259, 7[4]-1887.

<sup>69</sup> Cf. E. Renault. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », p.142.

<sup>70</sup> K. Marx. *L'Idéologie allemande*, p.51.

Or, une telle conception « minimaliste » est qualifiée par Quiniou de « matérialisme honteux<sup>71</sup> » relevant davantage d'un immanentisme et d'une philosophie de la « terrestrité<sup>72</sup> » que du matérialisme proprement dit. Cependant, une telle qualification de l'ontologie feuerbachienne nous semble à la fois plus prudente et plus conforme à sa pensée fondamentalement non-réductionniste.

En effet, pour Feuerbach la réduction de la vie a une compréhension physiologique passe nécessairement à côté de l'essentiel : « La physiologie ne peut connaître que des phénomènes, jamais l'essence de la vie<sup>73</sup> ». C'est entendu, cette critique d'un réductionnisme d'ordre matérialiste n'est pas faite en vue de défendre une position idéaliste, mais plutôt pour permettre de rendre compte des multiples manières qu'ont les sens de se rapporter au sensible. Autrement dit, un matérialisme réellement compréhensif doit permettre de rendre compte de la musique – l'exemple donné par Nietzsche au § 373 du *Gai Savoir*<sup>74</sup> – non seulement en termes de variations ondulatoires (physicalisme) ou en termes de mécanisme adaptatif favorisant la reproduction (biologisme), mais aussi comme phénomène artistique et culturel (esthétique<sup>75</sup>). Il est manifeste que ce rejet du réductionnisme teinte non seulement le matérialisme de Feuerbach, mais aussi sa *méthode* critique, les phénomènes comprenant de ce fait une multitude d'aspects ou de dimensions qu'il s'agit pour le philosophe de savoir réarticuler dans sa cohérence même.

### **3. De l'approche génético-critique à l'herméneutique : quelle méthode pour une critique ?**

La présente section vise donc à exposer la méthode que développe Feuerbach pour mener à bien son diagnostic sur l'état du christianisme moderne et plus généralement sur la culture européenne dans son rapport à ce qu'il convient de nommer la mort de Dieu.

Ici encore, sur le plan méthodologique, les recoupements avec Nietzsche sont multiples, ne serait-ce que sur un plan terminologique. Comment en effet ne pas rapprocher la « *philosophie historique*<sup>76</sup> » que Nietzsche oppose dans *Humain, trop humain* à la *philosophia perennis* des « adorateurs des formes<sup>77</sup> », avec l'« analyse *historico-philosophique*<sup>78</sup> » de Feuerbach? Loin d'être seulement une

---

<sup>71</sup> Y. Quiniou. *Problèmes du matérialisme*, p.150.

<sup>72</sup> Ibid., p.149.

<sup>73</sup> L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit », II, p.5. Il poursuit : « Tu peux, après la mort, connaître l'œil en tant qu'outil physique, mais l'acte nerveux de l'œil, la vision, est un acte de la vie dont tu ne saurais en tant que tel, du moins immédiatement, faire un objet de la physiologie, pas plus que tu ne saurais savourer le goût d'un autre » (Ibid.). Cf. A. Honneth and H. Joas. *Social Action and Human Nature*, p.17.

<sup>74</sup> Cf. R. Schacht. « Nietzsche's Naturalism », p.198.

<sup>75</sup> On rejoint à cet égard le matérialisme de Marx, lequel affirme dans ses *Manuscrits de 1844* que la production humaine et même réellement humaine est faite avant tout « d'après les lois de la beauté » (K. Marx. *Les Manuscrits de 1844*, p.116).

<sup>76</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*, p.33, HTH I § 2.

<sup>77</sup> Ibid., p.33, HTH I § 3.

analogie formelle, le contenu même de leurs approches apparaît similaire<sup>79</sup>. Dans les deux cas, la conjonction des déterminations « philosophique » et « historique » vise à éviter un double écueil. D'une part, l'historicité rend compte de la philosophie comme d'un développement (*Entwicklung*) dont les objets, et au premier titre l'être humain lui-même, sont « le résultat d'un devenir », non pas des « *aeterna veritas*<sup>80</sup> ». D'autre part, le caractère philosophique de leur intervention en histoire permet d'aborder de front ce qui autrement resterait dans l'ombre de la réflexion historique, à savoir la relation entre l'interprète de l'histoire et l'objet historique même.

Cette prise de conscience historico-philosophique laisse déjà poindre le caractère herméneutique de l'approche feuerbachienne qui semble mettre l'emphasis sur l'importance des effets historiques de ce qu'on pourrait appeler l'essence d'un phénomène, sur sa signification au cours des âges, plutôt que sur sa factualité<sup>81</sup>. En ce sens, l'erreur, l'abus et l'illusion qui se perpétuent sont aussi réels (*wirklich*) par leurs effets, qu'une vérité factuelle peut être vide de par son ineffectivité historique<sup>82</sup>. « [T]out désir représenté comme accompli est un fait<sup>83</sup> » écrit Feuerbach dans *L'Essence du christianisme*, c'est-à-dire que l'aspiration et le fantasme, de par leur efficence, à la fois comme influences agissant sur l'esprit humain et par-là comme causes partielles de l'activité humaine, acquièrent la même teneur ontologique qu'un fait. Le produit de l'erreur, lorsqu'elle est tenue pour vérité ultime, éclipse ainsi toute autre vérité, y compris la vérité sensible des faits.

Ce qui émane de cette approche philosophico-historique ou historico-philosophique, c'est donc la tentative de retracer l'essence même d'un phénomène à partir d'une analyse génético-historique de son

---

<sup>78</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.110.

<sup>79</sup> En ce sens, les deux approches doivent être distinguées de « l'Histoire philosophique » au sens hégélien qui, malgré la parenté de la nomenclature, se situe sur un tout autre plan. Alors que les approches feuerbachienne et nietzschéenne visent à resituer la philosophie dans le devenir de l'histoire, Hegel cherche au contraire à resituer l'histoire dans le devenir de l'Esprit pour ainsi « [a]pprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide » (Hegel. *La Raison dans l'Histoire*, p.39). Sur la radicale opposition entre les historicités de Nietzsche et Hegel, cf. M. Haar. *Nietzsche et la métaphysique*, pp.155-157.

<sup>80</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*, p.32, HTH I § 2, cf. Ibid. p.37, § 11.

<sup>81</sup> C'est ainsi que Jean-Pierre Osier écrit dans sa présentation de *L'Essence du christianisme* : « L'approche feuerbachienne relève d'une herméneutique, dans la mesure où pour lui *c'est la signification* qui constitue l'objet de son analyse historico-philosophique. Le Christianisme se présente comme *un texte qu'il faut tout simplement lire sans faire appel à autre chose que ce texte lui-même* » (J.-P. Osier. « Présentation », pp.31-32). Feuerbach reprend donc d'une certaine manière la méthode développée par Spinoza dans son *Traité théologico-politique* : « si l'on n'admet d'autres principes et d'autres données pour interpréter l'Écriture et en éclaircir le contenu, que ce qui peut se tirer de l'Écriture elle-même [...] chacun pourra avancer sans risque d'erreur » (Spinoza. *Traité théologico-politique*, p.139). Cette affinité est toutefois sujette à controverse (cf. J.-P. Osier. « Présentation », pp.12, 14-15) et nécessiterait un développement qui excède notre présent propos.

<sup>82</sup> Sur l'histoire de l'action (ou de l'effet) (*Wirkungsgeschichte*), cf. H.-G. Gadamer. *Vérité et Méthode*, pp.322 sq.

<sup>83</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.355. Althusser considère l'esprit de ce passage comme « [a]nticipation non seulement de Freud, pour la formule, mais aussi et surtout de Nietzsche, pour le contexte conceptuel » (L. Althusser. « Sur Feuerbach », p.237) [nous soulignons].

développement<sup>84</sup>. Cette démarche que Feuerbach qualifie de « génético-critique<sup>85</sup> » constitue pour Yannis Constantinidès, une véritable anticipation de la généalogie nietzschéenne<sup>86</sup>.

En quoi consiste au juste cette méthode « génético-critique » proposée Feuerbach? Ce dernier la définit dans ses *Contributions à la critique de la philosophie de Hegel* de la manière suivante : « La philosophie génético-critique est celle qui ne démontre ni ne conçoit dogmatiquement un objet donné par la représentation [...] mais qui étudie son *origine*; cette philosophie se demande si l'objet est un objet réel ou bien seulement une représentation, un phénomène psychologique<sup>87</sup> ».

Rappelons que c'est d'abord contre Hegel que Feuerbach revendique la dimension *génétique* de son approche. S'il reconnaît la dimension *critique* de l'entreprise hégélienne, ce qu'il lui reproche, c'est l'absence de considération pour la dimension génétique de *toute pensée y compris la sienne*. Étrange paradoxe, Feuerbach qualifié généralement de penseur de l'immédiateté en raison de son obscure notion d'*intuition sensible* accuse Hegel, grand penseur de la médiation, de ne pas avoir su penser la question de la médiation dans toute son originalité !

Cette critique feuerbachienne s'appuie sur une distinction conceptuelle entre médiation réelle et médiation formelle (ou imaginaire), distinction que Hegel, de par l'absence de considération génétique, ignorerait et qui minerait, selon Feuerbach, les fondements mêmes de sa philosophie.

Pour Feuerbach, les médiations réelles sont toujours *pré-philosophiques*, elles constituent les conditions de possibilité de tout système philosophique déterminé, voire de toute pensée; ce sont les besoins sensibles, le langage, l'histoire, la communauté, etc. On peut certes en *rendre compte* philosophiquement, mais on ne saurait jamais les *déduire* par la philosophie. C'est pourquoi « [l]a philosophie doit commencer par son *antithèse*, son *alter ego*<sup>88</sup> ». Or, l'erreur de Hegel serait justement de méconnaître la nécessité de cette médiation réelle et d'ainsi croire que son *Système de la science* ne fait pas *que rendre compte intellectuellement* de ces médiations réelles – de la manière la plus excellente comme Feuerbach en convient lui-même<sup>89</sup> – mais qu'il prétend au contraire *les déduire* à partir d'un commencement sans présupposition. Ce que Feuerbach reproche à Hegel, c'est finalement de fonder

---

<sup>84</sup> Cf. E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, p.37.

<sup>85</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » dans *MP*, p.64. Suivant Althusser, « génético-critique » et « historico-philosophique » seraient synonymes chez Feuerbach, cf. L. Althusser. « Sur Feuerbach », p.216.

<sup>86</sup> « Sa “philosophie génético-critique”, anticipant sur la méthode généalogique de Nietzsche, révèle la mystification idéaliste, qui se traduit par un renversement de l'ordre naturel » (Y. Constantinidès. « Vers une philosophie de l'avenir : Feuerbach, Nietzsche et la “saine sensualité” », p.118). Cf. Y. Constantinidès. « Vers une philosophie de l'avenir », p.84.

<sup>87</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.64.

<sup>88</sup> L. Feuerbach. « À propos du *Commencement de la Philosophie* », p.12.

<sup>89</sup> Cf. L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.30.

une « pan-archie du Logos<sup>90</sup> » selon laquelle l'ensemble des médiations et des manifestations nécessaires (historiques, culturelles, institutionnelles, etc.) peut être déduit du principe premier qu'est la Raison<sup>91</sup>.

C'est justement cette *pan-archie* de la logique hégélienne qui inverse ou renverse fondamentalement le rapport entre l'antécédent et le conséquent, entre ce qui est réellement premier et ce qui est formellement premier, entre le nécessaire et le contingent, etc. C'est l'absence de réflexivité génétique qui, aux yeux de Feuerbach, empêche Hegel de prévenir cette méprise. En confondant l'ordre du réel avec l'ordre de la pensée, Hegel n'a pas su faire selon Feuerbach la distinction entre l'absence de présupposition formelle et ses nécessaires présuppositions réelles : « que la philosophie doive commencer, n'est-ce pas déjà une présupposition?<sup>92</sup> ».

Ce faisant, Hegel a inversé les termes et a pris pour vérité objective ce qui ne découlait, dans les faits, que de la volonté subjective – Feuerbach pose ici le *désir subjectif* à l'origine de la pensée philosophique –; or cette inversion a pour conséquence d'ignorer la réalité *pré-philosophique* des médiations réelles. Autrement dit, la philosophie et plus généralement la pensée qui génère des concepts sont elles-mêmes un produit de l'histoire naturelle et non l'autodifférenciation de soi de l'Idée hégélienne. Se donnant alors pour tâche de *déduire*, par souci de systématisme, ce qui est toujours déjà présent, à savoir l'Être comme être déterminé, comme être réel, Hegel transforme littéralement ce qui relève de la réalité en produit d'une syllogistique spéculative où le devenir devient lui-même objet déductif<sup>93</sup>. Il tombe alors dans ce que Feuerbach nomme un « *empirisme spéculatif*<sup>94</sup> ». De réelles, les médiations deviennent formelles, imaginaires, de premières qu'elles étaient, elles deviennent secondes :

C'est ainsi que Hegel, lui aussi, a vraiment conçu comme vérité objective, des représentations qui n'exprimaient que des besoins subjectifs, et que pour n'être pas remonté jusqu'à la source, jusqu'au *besoin* qui engendrait ces représentations, il les a prises pour argent comptant; c'est ainsi qu'il fait entrer en ligne de compte ce qui, vu au grand jour, est pour le moins d'une nature extrêmement douteuse; qu'il a fait du secondaire le primordial, et, ou bien n'a pas pris en considération ce qui est vraiment primordial, ou bien l'a rejeté comme subordonné; qu'il a démontré comme rationnel en soi et pour soi ce qui n'est rationnel que sous un rapport particulier et relatif<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, op.cit., p.35. L'expression est reprise d'Emil Lask.

<sup>91</sup> Cf. L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », pp.29-30.

<sup>92</sup> Ibid., p.28.

<sup>93</sup> Cf. Y. Gauthier. « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel ».

<sup>94</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.40. L'idée est reprise par Marx, cf. K. Marx. *Critique de l'État hégélien*, p.126.

<sup>95</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.65.



Or, ce qu'il importe de souligner dans cette critique, c'est d'abord et avant tout son appui sur la dimension de l'historicité. Ainsi, lorsque Feuerbach critique le point de départ de la *Phénoménologie*, c'est d'abord et avant tout parce que la certitude sensible présuppose un long développement *historique* des facultés cognitives (d'abstraction) de la conscience que Hegel ignore et préfère attribuer à une attitude naïve ou primitive du rapport d'un sujet à un objet ou à une chose<sup>96</sup>.

De même, la critique feuerbachienne du commencement sans présupposition de la philosophie hégélienne se fait essentiellement, comme nous l'avons déjà dit, au nom de l'*historicité* de toute philosophie :

La philosophie hégélienne est née dans un temps où l'humanité se trouvait, comme à n'importe quelle époque, à un stade déterminé de la pensée, où il existait une philosophie déterminée; elle se réfère à cette philosophie, elle s'y rattache; elle doit donc posséder elle-même un caractère déterminé et par suite fini. Ainsi toute philosophie commence, en tant qu'événement temporel déterminé, par une *présupposition*. Sans doute, à ses propres yeux, elle se croit dénuée de présupposition; et certes, elle l'est bien au regard des systèmes antérieurs, mais la postérité reconnaît pourtant qu'elle aussi faisait une présupposition, une présupposition particulière, et *en soi* contingente, à la différence des présuppositions *nécessaires* et *rationnelles*, qu'on ne peut nier sans tomber dans un non-sens absolu<sup>97</sup>.

L'approche critique de Hegel est ainsi attaquée sur un plan génétique qui se situe certes au niveau transcendantal en s'attardant aux conditions de possibilité des catégories de ce que Feuerbach appelle la « Logique phénoménologique<sup>98</sup> » de Hegel (i.e. son système à la fois comme *Logique* et comme *Phénoménologie*), mais c'est justement à partir d'une grille historique qu'on remet en question cet appareil transcendantal. Qu'est-ce que cela nous apprend sur la nature de l'origine visée par l'approche génético-critique de Feuerbach? Essentiellement, que l'on ne saurait la réduire à une approche strictement transcendantale que l'on opposerait à une approche historique au sens fort<sup>99</sup>, puisque c'est justement le propre de certains phénomènes (la conscience, la philosophie, la religion, etc.) d'avoir, en partie du moins, un caractère historique, *et ce, de manière intrinsèque*. « En quoi consiste donc ma "méthode"? demande Feuerbach. En ceci, réduire tout le surnaturel au naturel en passant

---

<sup>96</sup> Cette importante critique est soulignée par Jaeschke : « Ludwig Feuerbach [...] attira autrefois l'attention sur le fait que l'intuition sensible, bien qu'elle paraisse pourtant être la forme de la connaissance la plus simple et la plus primitive, est la plus tardive du point de vue historique – et ce, en définitive, parce qu'elle présuppose le grand effort d'abstraction qui consiste à prendre une chose en tant que chose » (W. Jaeschke. « La conscience de soi de la conscience », p.125).

<sup>97</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », pp.27-28.

<sup>98</sup> Ibid., p.54.

<sup>99</sup> Sur cette distinction, cf. W. Jaeschke. « La conscience de soi de la conscience », pp.113, 119.

par l'être humain et tout le surhumain à l'humain en passant par la nature, mais seulement à partir des faits et d'exemples observables, *historiques* et empiriques<sup>100</sup> ».

Ici encore l'approche feuerbachienne rejoint l'approche généalogique de Nietzsche qui, comme l'a souligné Foucault, exige aussi la plus grande rigueur historique, philologique<sup>101</sup>. En effet, la généalogie nietzschéenne cherche à comprendre les développements présents d'un système (éthique, religieux, philosophique, voire esthétique) en partant du contexte sociohistorique de son émergence<sup>102</sup>. Ainsi, dans ce qu'on peut considérer comme une anticipation faisant le pont entre l'approche philosophico-historique d'*Humain, trop humain*<sup>103</sup> et ses écrits généalogiques plus tardifs, Nietzsche écrit, dans *Aurore*, l'aphorisme « La réfutation historique en tant que réfutation définitive » :

Autrefois on cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de dieu, - aujourd'hui on montre comment la croyance en un dieu a pu *naître* et à quoi cette croyance doit son poids et son importance : du coup une contre-preuve de l'inexistence de Dieu devient superflue. – Autrefois, lorsque l'on avait réfuté les « preuves de l'existence de Dieu » qui étaient avancées, le doute persistait encore : ne pouvait-on pas trouver des preuves meilleures que celles que l'on venait de réfuter : en ce temps-là les athées ne savaient pas faire table rase<sup>104</sup>.

Or, par sa critique d'une approche strictement située sur le plan de la logique et de l'argumentation, cette anticipation de la généalogie rejoint l'approche génético-critique que Feuerbach oppose au criticisme logiciste de Hegel. En fait, ce recoupement est encore plus explicite si l'on compare l'aphorisme de Nietzsche avec cet extrait de la *Critique de l'État hégélien* où le jeune Marx reprend à son compte l'approche de Feuerbach :

La critique vulgaire tombe dans une erreur *dogmatique* [...] Elle critique, par exemple la Constitution en mettant en lumière l'opposition des pouvoirs, etc. en trouvant partout des contradictions. Cela relève de la critique encore dogmatique qui *lutte* contre son objet, tout comme on réfutait jadis le dogme de la Trinité par la contradiction de 1 et de 3. La vraie critique montre au contraire la genèse intérieure de la Sainte Trinité dans le cerveau humain. Elle en décrit l'acte de naissance. De même la critique vraiment philosophique de la Constitution actuelle de l'État ne se limite pas à montrer l'existence de contradictions, mais elle les *explique*, elle en comprend la genèse, la nécessité. Elle les prend dans leur signification *propre*. Mais cette compréhension ne consiste pas, ainsi que Hegel le pense, à redécouvrir partout les déterminations du Concept logique, mais à saisir la logique spécifique de l'objet dans sa spécificité<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> « Worin besteht denn meine »Methode?« Darin, alles Uebernatürliche vermitteltst des Menschen auf die Natur und alles Uebermenschliche vermitteltst der Natur auf den Menschen zu reduciren; aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Thatsachen und Exempel. » (L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, II, p.290) [nous soulignons, notre traduction]. Cf. E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, pp.93-95.

<sup>101</sup> M. Foucault. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », pp.102-103.

<sup>102</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, VII, pp.268-279, GM, II, 12 ; P. Sedgwick. *Nietzsche – The Key Concepts*, pp.56-57.

<sup>103</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*, p.33, HTH I, §2-3.

<sup>104</sup> Ibid., IV, p.76, A § 95.

<sup>105</sup> K. Marx. *Critique de l'État hégélien*, p.230.

Autant l'approche généalogique de Nietzsche que l'approche génético-critique de Feuerbach (reprise ici par le jeune Marx) s'opposent par conséquent à ces grands récits de l'histoire qui au nom d'une logique imparable font violence, voire nient la logique interne spécifique de l'objet étudié pour mieux l'intégrer ou l'exclure de l'horizon de la pensée. Comme l'écrivait Foucault :

Ses « monuments cyclopéens », [la généalogie] ne doit pas les bâtir à coups de « grandes erreurs bienfaisantes », mais de « petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère » [...] La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies.<sup>106</sup>

Encore une fois, ce qu'il faut souligner, c'est la différence profonde qui existe entre, d'une part, l'approche historique de Nietzsche et Feuerbach et, d'autre part, celle de Hegel. La première, axée sur l'analyse détaillée de la signification d'un phénomène particulier donne lieux à une approche authentiquement herméneutique, alors que la seconde, du moins telle qu'elle est lue par Feuerbach et le jeune Marx, ne fait qu'instrumentaliser le phénomène afin d'exemplifier un schéma préalablement établi sous la figure abstraite de l'Esprit. En fait, l'accusation faite par Feuerbach, Nietzsche et le jeune Marx contre Hegel tient en ceci : celui-ci entreprend au final une *relecture* de l'histoire à la lumière du schème logique de l'Esprit (« il va, par exemple, *jusqu'à déduire le droit d'aïnesse* !<sup>107</sup> »), alors qu'il s'agirait plutôt de la soumettre à un processus d'*interprétation*. Cette dimension *herméneutique* de la pensée feuerbachienne est d'ailleurs assez largement soulignée par ses commentateurs.

Il sera relevé tant par Osier que par Berner, Greisch ou encore Philonenko : « Le Christianisme se présente comme *un texte qu'il faut tout simplement lire sans faire appel à autre chose que ce texte lui-même*<sup>108</sup> ».

Cependant, l'herméneutique feuerbachienne n'est pas qu'une méthode critique visant l'étude du christianisme, elle renferme également une dimension proprement ontologique. Comme le rappelle Isabelle Garo, la transformation du monde chez Feuerbach dépend d'abord et avant tout d'une interprétation adéquate du monde et de la réalité<sup>109</sup>. Aux sources de l'aliénation, il y a une certaine interprétation du monde qui définit déjà ontologiquement l'être humain comme être de

---

<sup>106</sup> M. Foucault. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p.102-103.

<sup>107</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.40. Cf. K. Marx. *Critique de l'État hégelien*, p.147.

<sup>108</sup> J.-P. Osier. « Présentation », p.32. Cf. également C. Berner « Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach », pp.122-123 ; J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison (tome 1)*, p.494 ; P.Macherey. *Marx 1845 – Les « Thèses » sur Feuerbach*, p.127 ; A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, p.386.

<sup>109</sup> Cf. I. Garo. « Dieu et les 100 thalers chez Kant, Hegel, Marx et Feuerbach », p.56. La pensée pratique de Feuerbach viserait ainsi à faire prendre conscience à l'être humain de sa capacité à transformer lui-même son monde, dès lors qu'il cesse de poser la toute-puissance – lire « toute sa puissance » — dans l'au-delà. Il s'agit donc de tenter une réappropriation par l'être humain de ses capacités posées en Dieu. Cette lecture permet ainsi de voir chez Feuerbach l'esquisse d'une philosophie de la capacitation (*empowerment*).

compréhension. Aliénation et désaliénation sont affaire d'interprétations et c'est pourquoi la thérapeutique émancipatrice de Feuerbach prendra d'abord la forme d'une herméneutique<sup>110</sup>.

Cependant, la perspective critique de Feuerbach s'articule essentiellement autour d'une approche herméneutique au double sens où il propose à la fois une *interprétation* du phénomène religieux et considère la religion *elle-même* comme un phénomène *essentiellement interprétatif*<sup>111</sup>. Plus encore, c'est d'abord et avant tout comme un problème d'herméneutique *existentielle* que doit se comprendre à ses yeux la mort de Dieu. La religion comme prisme de notre interprétation du monde naturel a déterminé les modalités de notre rapport à celui-ci. Avec la mort de Dieu cependant, une telle interprétation s'estompe d'où le besoin de redéfinir le point focal de l'anthropologie philosophique dans le rapport entre l'être humain et le monde. C'est par ainsi que Nietzsche écrira : « Une interprétation s'est effondrée; mais du fait qu'elle passait pour "*l'Interprétation*", il semble qu'il n'y ait plus aucun sens dans l'existence, que tout soit *en vain*<sup>112</sup> ».

Or, pour Nietzsche, la désespérance propre au nihilisme de ce « tout est vain » moderne tire sa source d'une désillusion dont l'origine et l'intensité découlent directement de cette « hypothèse bien trop extrême<sup>113</sup> » forgée par la caste des prêtres, d'un Dieu tout-puissant et protecteur des faibles. Ainsi, pour l'essentiel, les prêtres chez Nietzsche tout comme les théologiens chez Feuerbach font figure de mauvais herméneutes<sup>114</sup> dont les interprétations ont mené à la décadence de la culture européenne (Nietzsche) ou à la mutilation des potentialités humaines (Feuerbach). La prochaine section exposera en quoi consiste justement, aux yeux de Feuerbach, cette lecture erronée du monde proposée par la religion et en quoi précisément celle-ci peut être jugée erronée.

#### **4. Feuerbach et l'essence anthropologique de la religion<sup>115</sup>**

Lorsqu'il s'agit de résumer la critique anthropologique de la religion réalisée par Feuerbach, on en reste le plus souvent à ses formules-chocs : « *l'anthropologie est le mystère de la théologie*<sup>116</sup> », « *La conscience*

---

<sup>110</sup> Sur cette conception essentiellement thérapeutique de la philosophie qui manifeste encore une fois la proximité de Feuerbach et Nietzsche, cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison (tome 1)*, p.493 ; Y. Constantinidès. « Vers une philosophie de l'avenir : Feuerbach, Nietzsche et la "saine sensualité" », p.124.

<sup>111</sup> Sur la religion comme phénomène interprétatif, cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.94.

<sup>112</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, XII, p.213, 5[71]-1886.

<sup>113</sup> Ibid., p.212.

<sup>114</sup> Cf. L. Feuerbach. *Pensées sur la Mort et sur l'immortalité*, p.49 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.222 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p.184, AC §26 ; A. Schrift. « Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutics », p.106.

<sup>115</sup> Nous nous limiterons dans cette section à la critique feuerbachienne du christianisme. Celle-ci s'inscrit dans une théorie critique plus large portant sur la religion en générale, mais dont l'articulation dépasse le cadre de ce mémoire. Notre intérêt pour la critique feuerbachienne s'articule autour de la question du renouvellement de l'anthropologie dans le cadre de la mort de Dieu, un thème qui demeure attaché à l'histoire de l'occident *chrétien*.

de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme [...] la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la *confession publique de ses secrets d'amour*<sup>117</sup> », « l'essence divine n'est rien d'autre que l'essence de l'homme, mais affranchie des bornes de la nature<sup>118</sup> », « *Homo homini deus est*<sup>119</sup> ».

On poursuit en expliquant que Feuerbach opère par une herméneutique du renversement une réinterprétation de la religion et plus spécifiquement de la figure divine comme étant l'expression des qualités et perfections humaines objectivées<sup>120</sup>. Autrement dit : « [l']homme – tel est le mystère de la religion – objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'*objet* de cet être (*Wesen*) objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne; il se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant qu'*objet d'un objet*, d'un *autre être*<sup>121</sup> ». Or, cette objectivation ne se fait pas sans heurt, il s'ensuit un procès d'auto-aliénation (*Selbstentfremdungsprozess*)<sup>122</sup> et d'automystification (*Selbsttäuschung*)<sup>123</sup> qui appauvrit l'être humain au profit de ce Dieu : « Pour enrichir Dieu, l'homme doit s'appauvrir; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien<sup>124</sup> ». Ce serait là le moment de l'aliénation : ce que Dieu est, l'être humain ne saurait l'être sans être à son tour un dieu, il doit dès lors abandonner ses qualités, ses perfections à cet Autre, Dieu, qui aura seul le privilège de l'actualité des multiples potentialités humaines. Mais loin d'apparaître à l'être humain comme une perte, cette aliénation est au contraire perçue comme infiniment bénéfique. En ce sens, écrit toujours Feuerbach : « Ce que l'homme se retire, ce dont il se prive, il n'en jouit que dans une mesure incomparablement plus élevée et plus riche en Dieu<sup>125</sup> ». C'est le moment de l'automystification : l'être humain croit disposer d'un allié

---

<sup>116</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.93.

<sup>117</sup> Ibid., pp.129-130.

<sup>118</sup> L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », p.212, § 22. Dans le même texte, Feuerbach écrit encore : « qu'est l'essence de Dieu? Simplement [...] l'essence de l'homme, mais coupée des déterminations qui, réelles ou imaginaires, constituent à un moment donné les limites de l'homme » (Ibid., p.185, § 10).

<sup>119</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.426 : « L'Homme est un dieu pour l'Homme » [traduction libre].

<sup>120</sup> Ainsi, Claude Bruaire écrit : « L'herméneutique de Feuerbach consiste donc à inverser les propositions religieuses, opérant le retour à soi dont détourne la constitution de l'Autre, bouclant ainsi le cercle réflexif. Toutes les affirmations du christianisme sont alors rigoureusement convertibles. Ainsi dire "Dieu aime l'homme" signifie que, pour l'homme, l'amour de l'homme est divin » (C. Bruaire. « L'homme miroir de Dieu », p.347).

<sup>121</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.147-148. Cf. Ibid., pp.342, 377 ; L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*, p.169.

<sup>122</sup> L'expression, utilisée par Salem (cf. J. Salem. *Une Lecture frivole des écritures*, op.cit, p.26), ne se trouve pas comme telle chez Feuerbach. L'idée est cependant bien présente chez Feuerbach lorsqu'il écrit par exemple que « la personnalité humaine s'aliène (*sich entfremdet*) ses propres déterminations » (L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.383).

<sup>123</sup> Althusser traduit ce terme par « autoillusion » (L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » p.67), alors qu'Osier le traduit par « autotromperie » (L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.93). Nous préférons pour notre part le traduire par « automystification ».

<sup>124</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.143-144.

<sup>125</sup> Ibid., p.144.

suraturel qui par amour pour lui réalise ce que l'être humain lui-même ne pourrait faire que de manière limitée et circonscrite dans le cadre de sa propre finitude.

Il s'agirait alors pour Feuerbach de renverser l'illusion dans une perspective de désaliénation de l'être humain. Ce renversement, comme on le résume trop souvent et trop simplement, ne consisterait finalement en rien d'autre qu'une réduction du domaine du Divin au domaine de l'humain, réduction que résumerait cette autre formule-choc voulant que « *l'anthropologie [soit] le mystère de la théologie*<sup>126</sup> ».

Le *modus operandi* de ce renversement serait assez peu difficile à cerner et somme toute assez mécanique. Ce sera d'ailleurs là un angle d'attaque privilégié par les critiques de Feuerbach : « On a souvent vu dans ce principe du renversement le noyau métaphysique feuerbachien<sup>127</sup> ». Il suffirait finalement de retraduire les principales propositions de la théologie et de la philosophie spéculatives et plus généralement de la religion en inversant systématiquement le sujet et le prédicat. Certains passages de Feuerbach vont en effet en ce sens :

Nous ne pouvons faire de ce qui dans la religion est *prédicat*, qu'un *sujet*, comme de ce qui en elle est sujet un prédicat; *renversant* ainsi les oracles de la religion, les interprétant pour ainsi dire comme des *contre-vérités* (en français dans le texte), nous obtenons ainsi le vrai. Dieu souffre – souffrir est prédicat – mais pour les hommes, pour autrui, non pour lui. Qu'est-ce que cela veut dire en allemand? Rien d'autre que : *souffrir pour d'autres est divin* : qui souffre pour autrui, et lui sacrifie son âme, agit divinement, est Dieu pour les hommes<sup>128</sup>.

Plus tard encore, dans ses *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie*, il reprendra la formule pour l'appliquer cette fois à la philosophie spéculative et plus particulièrement celle de Hegel :

La méthode de la critique réformatrice de la *philosophie spéculative en général* ne se distingue pas de la méthode déjà employée dans la *philosophie de la religion*. Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* le *sujet*, et de ce *sujet l'objet* et le *principe*, nous n'avons qu'à *renverser* la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue<sup>129</sup>.

Bien que l'on pourrait voir là un vaste programme de relecture et de retraduction à la fois de la religion et de la métaphysique – c'est la lecture adoptée par Osier<sup>130</sup> – il faut rappeler comme l'écrit

---

<sup>126</sup> Ibid., p.93.

<sup>127</sup> C. Berner. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », p.401.

<sup>128</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.184. Cf. Ibid., p.430.

<sup>129</sup> L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie », p.141, § 7.

<sup>130</sup> Pour celui-ci : « chez Feuerbach l'interprétation de la religion, fondée sur la distinction de l'originnaire et du déduit, reste entièrement commandée par une théorie philosophique (celle du renversement) au service de laquelle milite une érudition, dont le caractère scientifique ne doit pas cacher la fonction d'auxiliaire par rapport à cette même théorie philosophique » (J.P. Osier. « Présentation », p.35). Cette réduction de l'entreprise feuerbachienne au seul geste de renversement est une lecture manifestement biaisée par l'althussérianisme d'Osier. On le sait, la visée de la lecture althussérienne de Feuerbach est avant tout de démarquer au sein du marxisme, d'une part, les entreprises relevant d'une « philosophie herméneutique » (Feuerbach, le jeune Marx et le marxisme humanisme de Garaudy par exemple, etc.) qu'Althusser et son groupe rangent du côté de l'idéologie, voire de la religion avec, d'autre part, les entreprises relevant

Christian Berner que l'« [o]n va néanmoins trop vite lorsqu'on prend ce principe linguistique pour argent comptant, car il ne correspond pas exactement au processus de l'objectivation, ni ne permet de rendre compte de la réappropriation et immanentisation qu'il appelle, qu'on confond un peu vite avec un simple renversement<sup>131</sup> ». Le renversement ne serait ainsi qu'un *moment* de la démarche feuerbachienne, là où plusieurs, à tort croyons-nous, ont voulu y voir le *tout* de cette démarche même. Si l'on réduit la critique feuerbachienne à ce simple geste de renversement, nous passons en effet à côté de l'essentiel, puisque celui-ci donne accès presque uniquement à la sphère de la *conscience de soi* humaine, à sa *représentation de soi* et des qualités qu'elle juge pour soi essentielles, mais comme nous le verrons plus loin avec Wartofsky, ces prédicats renversés en sujet n'ont pas plus de teneur ontologique, de réalité effective, d'existence que l'ancien sujet divin dont ils constituaient les prédicats.

L'erreur de nombreux lecteurs de Feuerbach fut ainsi d'ontologiser ce qui pour lui ne relevait que de la phénoménologie de la conscience de soi. On passe ainsi aisément de « Dieu est amour » à « l'amour est divin », qui selon la logique du renversement fait de l'amour le sujet réel et vrai. Mais quel est au juste le statut de ce nouveau sujet? Les interprétations, notamment celles d'Arvon et Henry<sup>132</sup>, qui font de l'être générique (*Gattungswesen*) la réalité substantielle, essentielle de la nouvelle ontologie feuerbachienne donnent évidemment à ce nouveau sujet un statut ontique particulier : dans les faits, l'amour – de même que la volonté et la raison – demeurerait toujours prédicat, mais cette fois d'un sujet réel, l'Homme, entendu non pas comme l'être humain individuel, mais comme être générique : « Un être *véritable* est pensant, aimant, voulant [...] Dans l'homme, *au-dessus* de l'homme individuel, la divine trinité est l'unité de la raison, de l'amour et de la volonté<sup>133</sup> ».

Alors évidemment se repose la question de savoir quel doit être le statut de cet être générique constituant l'essence de l'être humain. Pour Henry, il semble clair encore une fois que c'est un statut ontologique, Feuerbach ne faisant rien d'autre que reprendre Hegel en traduisant « Esprit » par

---

véritablement de la théorie scientifique, de la « Théorie » comme dit Althusser. Celles-ci étant essentiellement l'œuvre du Marx de la maturité, Althusser lui-même et son école. Sur cette question, cf. M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, pp.173-176. Xhaufflaire, sans être althussérien lui-même, fait cependant sienne la lecture althussérienne. Une critique substantielle de la lecture althussérienne de Feuerbach et plus généralement de l'entreprise marxienne ne saurait toutefois être développée ici.

<sup>131</sup> C. Berner. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », p.401.

<sup>132</sup> H. Arvon. « Feuerbach et la théologie », p.358; M. Henry. « La Critique de la religion et le concept de genre dans *L'Essence du christianisme* », pp.398-399.

<sup>133</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.119. Mais comme il le rappelle dans « *L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété"* », seul l'individu a une réelle teneur ontologique pour Feuerbach, le genre reste un concept dont la performativité n'est jamais indépendante de l'existence des individus qui y participent, cf. L. Feuerbach. « *L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété"* », pp.297-300, § 5, 7.

« homme générique » : « *La relation au genre est l'expression anthropologique de la conscience hégélienne*<sup>134</sup> ». Contrairement à ce qu'en pense Henry cependant, la phénoménologie de la conscience de soi doit être selon Feuerbach – c'est l'objet de sa critique à Hegel de 1839 – *désontologisée*, faute de quoi nous demeurons justement dans le giron idéaliste de la « Logique phénoménologique<sup>135</sup> » hégélienne. Alors que Hegel pose l'adéquation de l'Être et de la pensée, pour Feuerbach ces deux sphères doivent être radicalement distinguées : « Le langage n'a absolument *rien* à voir avec *la chose*<sup>136</sup> ». Une réduction du genre feuerbachien à l'esprit hégélien n'est possible qu'à condition de faire abstraction des postulats fondamentaux de leurs entreprises respectives, postulats qui sont *absolument contraires*.

L'être humain, nous dit encore Feuerbach, a une double vie à la différence de l'animal qui n'en a qu'une simple<sup>137</sup>. L'une de ces vies, que l'être humain partage avec les animaux est la vie sensible, matérielle, extérieure. Mais l'être humain habite également un autre monde, vit une autre vie. C'est ainsi qu'il faut entendre la sphère de l'intériorité et de la conscience. Pour l'individu vivant d'une saine sensibilité, ces deux sphères communiquent et sont même indissociables, la conscience se nourrit de l'expérience sensible, la volonté imprègne le réel en s'exprimant. Cependant, il arrive que la volonté comme c'est le cas dans la figure de la prière s'exprime dans la pure intériorité, dans le pur fantasme (*Phantasië*) niant implicitement son appartenance au sensible. Mais plus important pour le débat en question, en distinguant la sphère de la pensée de la sphère de l'existence, Feuerbach développe une position à la fois complexe et intéressante lui permettant d'adopter un parti-pris essentialiste dans la sphère de la pensée (le propre de la pensée est de produire des Idées, de penser en termes de concepts, d'universaux) et une position nominaliste dans la sphère de l'existence (notre interaction dans le monde sensible demeure cependant toujours une interaction avec un *ceci*, un étant déterminé)<sup>138</sup>. En fait, en lisant la phénoménologie de la conscience religieuse non pas selon une grille ontologique, mais selon une grille génétique, comme le propose Wartofsky, l'enjeu plus fondamental de *L'Essence du christianisme* serait non seulement de dégager une nouvelle anthropologie, mais également de retracer la genèse de la formation de nos concepts à partir d'une grille de lecture matérialiste. Ces enjeux feront l'objet de plus amples développements ci-après. Ce que nous voulions souligner ici, c'est simplement en quoi les interprétations souvent convenues de Feuerbach et de son

<sup>134</sup> M. Henry. « La Critique de la religion et le concept de genre dans *L'Essence du christianisme* », p.401.

<sup>135</sup> L. Feuerbach. « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p.54.

<sup>136</sup> Ibid., p.52.

<sup>137</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.117-118.

<sup>138</sup> « In short, with respect to existence, Feuerbach is a nominalist » (M. Wartofsky, *Feuerbach*, p.278). Michel Henry ignorant la distinction feuerbachienne des deux mondes demeure ainsi incapable de relever les affinités potentielles avec ses propres positions philosophiques nominalistes.



« renversement » peuvent fréquemment conduire à une mécompréhension du réel travail critique de ce dernier.

Par ailleurs, si l'on met de côté un instant l'enjeu du mécanisme ou de la logique même du renversement pour s'attarder plutôt à son résultat, un second contresens peut apparaître.

En effet, le but du renversement feuerbachien ne viserait rien d'autre que rétablir le vrai, entendu redonner à l'être humain l'image fidèle et véritable de soi. Alors que par l'objectivation de son essence en Dieu, l'être humain aurait lui-même produit un renversement de la réalité en se présentant comme l'objet d'un autre, d'un objet qu'il aurait lui-même posé comme sujet alors qu'il serait lui-même le sujet originaire de cet objet autonomisé, il s'agirait pour Feuerbach de restituer la réalité par un renversement du renversement permettant de restituer l'être humain sur son trône, pour paraphraser Engels, avec l'ensemble de ses qualités et de ses potentialités. On aurait là le noyau dur pour ainsi dire de l'humanisme feuerbachien : « [l']affirmation, pour reprendre l'expression de Michel Henry, selon laquelle l'homme est pour l'homme l'être suprême<sup>139</sup> ». Cet anthropocentrisme découlerait directement du réductionnisme feuerbachien qui, en réduisant la théologie à l'anthropologie, réduirait en fait la croyance divine – de même que les grandes catégories de la métaphysique classique – à un fait essentiellement psychologique<sup>140</sup>. C'est du moins ainsi que Bernard Williams interprète le geste philosophique de Feuerbach : avec lui, « Idealism's thesis that there is no object without a subject is reduced to an anthropological thesis that all being and truth are relative to the human subject<sup>141</sup> ». En un mot, avec sa réduction de la théologie à l'anthropologie, Feuerbach adopterait finalement la position relativiste immortalisée par la figure de Protagoras : alors que le Divin était la mesure de toute chose dans l'idéalisme, et ce, depuis Platon, sa réduction

---

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> « La théologie n'est rien d'autre que, cachée à elle-même, la patho-anthropo-psychologie ésotérique, et que par suite, l'anthropologie réelle, la pathologie réelle, la psychologie réelle prétendent davantage au nom de théologie que la théologie elle-même, puisque celle-ci n'est rien d'autre qu'une psychologie et une anthropologie imaginées » (L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.217), cf. Ibid., p.448. De manière auxiliaire, cette réduction de la théologie à l'anthropologie a aussi souvent laissé croire à bien des lecteurs de *L'Essence* que l'anthropologie feuerbachienne se trouvait exposée dans l'ouvrage, ne serait-ce que de manière négative. Une telle hypothèse a elle aussi mené à bien des contresens sur la pensée de Feuerbach et pourtant, dans sa réponse à Stirner, Feuerbach met explicitement le lecteur en garde contre un tel contresens : « L'Introduction de *L'Essence du Christianisme* [...] n'est pas une introduction à un traité des rapports des prédicats humains au sujet humain ou de l'essence humaine au moi humain, mais précisément une introduction à *L'Essence du Christianisme*, c'est-à-dire à l'essence de la religion » (L. Feuerbach. « L'Essence du Christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », p.299, §6). Son anthropologie, comme il le souligne dans sa préface aux *Principes de la philosophie de l'avenir*, reste donc un *projet ouvert* vers l'avenir : « Aujourd'hui, il ne s'agit pas encore d'exposer l'homme, mais de le tirer du borborygme où il est enlisé » (L. Feuerbach, « Principes de la philosophie de l'avenir », p.172).

<sup>141</sup> R. Williams. « Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness », *The Journal of Religion*, vol.53, no.4, 1973, p.424. Williams poursuit en qualifiant cette position d'« anthropologisme » une version du psychologisme critiqué par Husserl dans ses *Recherches Logiques* (cf. Ibid., p.425). On peut ainsi, selon Williams, invalider la position feuerbachienne en reprenant la critique husserlienne du psychologisme, dans la mesure toutefois où son portrait de la pensée feuerbachienne est fidèle à ce qui en est réellement, ce qui est fort douteux.

anthropologique nous ramènerait à cette position ancestrale du sophiste : « L'homme est mesure de toutes choses <sup>142</sup> ». Encore une fois cette critique semble découler d'une mécompréhension de l'ontologie feuerbachienne distinguant la sphère de l'existence naturelle et la sphère de l'intériorité humaine. Loin de penser que l'être humain est la mesure de toutes choses, Feuerbach s'évertue à montrer qu'au contraire ce dernier *veut* être la mesure de toutes choses et ne l'est effectivement que dans son imaginaire, un imaginaire qui rebute à se confronter aux obstacles de la nature et préfère dès lors se replier sur lui-même :

[L]a nature, écrit Feuerbach, n'écoute pas les plaintes des hommes – face à ses souffrances elle est insensible. C'est pourquoi l'homme se détourne de la nature [...] il se tourne vers l'intérieur pour y trouver, en cachette et à l'abri des puissances insensibles un auditoire pour ses douleurs [...] *Ce soulagement du cœur*, cette *expression* du secret, cette extériorisation de la douleur de l'âme est *Dieu*. Dieu est une larme d'amour versée en cachette sur la misère humaine<sup>143</sup>.

Si Dieu est à la mesure de l'Homme, *c'est justement parce que* l'être humain face à la nature *n'est pas* la mesure de toutes choses. C'est la conscience religieuse qui, en refusant sa propre finitude et les limites que lui impose la nature, s'enferme dans la sphère intérieure de l'imagination où l'être humain *peut* (de manière abstraite, illusoire) *être la mesure de toutes choses*. C'est ainsi que, pour Feuerbach, l'expression attribuée à Protagoras serait paradoxalement le fondement caché de la position du sage néoplatonicien :

[Ce dernier] ne reconnaît pas dans le corps une part de seule âme, en se coupant de toutes les choses extérieures. Mais quand l'homme n'a plus rien hors de lui, alors il cherche et trouve *toutes choses en lui*, alors il remplace le monde réel par le monde imaginaire et intelligible, qui contient tout ce que contient le monde réel, mais *sur le mode de la représentation abstraite* [...] Alors n'ayant plus d'*êtres extérieurs à lui*, l'homme pose *en pensée* un être qui, bien qu'*intelligible*, possède en même temps les *propriétés d'un être réel*, bien que *non sensible*, est *en même temps un être sensible*, bien qu'*objet (Objekt) théorique*, est *en même temps un objet (Objekt) pratique*. Cet être est *Dieu*, le bien suprême des néoplatoniciens<sup>144</sup>.

Comme on le voit donc, l'être humain n'est la mesure que de ce qui appartient à la sphère de son intériorité, de la conscience de soi. Concevoir Feuerbach comme une sorte de néo-sophiste à la Protagoras, c'est faire l'impasse sur le rôle de l'extériorité, de la nature et de l'existence finie de l'être humain dans l'impulsion initiale du repli intérieur de l'être humain dans la sphère de la conscience où se jouera justement l'objectivation religieuse.

<sup>142</sup> J.-F. Pradeau (dir.). *Les sophistes*, I, p.51.

<sup>143</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.255. Pour une réponse à la critique d'anthropologisme, cf. également M. Wartofsky, *Feuerbach*, p.273.

<sup>144</sup> L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », p.227, § 29.

On le voit donc, malgré la simplicité apparente du schéma tripartite de la critique religieuse feuerbachienne<sup>145</sup>, celui-ci comprend à la fois des lignes de fond inapparentes au premier regard ou volontairement cachées aux fins de protection (on sait à quel point Feuerbach en est venu à craindre la censure allemande de son époque<sup>146</sup>). En un mot, de nombreuses difficultés jalonnent toute entreprise de compréhension de l'œuvre feuerbachienne. Comme le souligne Van A. Harvey : « The complexity – some would say the richness – of Feuerbach's hermeneutics is easily obscured if one takes too seriously his own too-catchy formula “theology is anthropology” or regards the inversion of the Hegelian principle alone as the single clue to his project<sup>147</sup> ».

Dès lors, si l'on en reste là, on risque, comme le rappelle Wartofsky, Harvey et Kamenka, de passer à côté non seulement d'une dimension essentielle de la pensée feuerbachienne, mais aussi de son intérêt spécifique<sup>148</sup>. En effet, pourquoi continuer à lire Feuerbach aujourd'hui? Pourquoi ne devrions-nous pas voir, comme on l'a souvent fait, en Feuerbach *rien d'autre qu'un* point de passage entre Hegel et Marx, qu'une étape dans le développement de l'athéisme moderne au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>149</sup> ?

Pour répondre à cette question, nous nous attarderons principalement aux travaux de Marx, Wartofsky et de Van A. Harvey dont l'un des buts est explicitement de montrer la richesse de la pensée feuerbachienne pour les réflexions contemporaines. C'est à travers leurs interprétations conjointes que nous chercherons à rendre manifeste la pertinence de la critique religieuse de ce dernier. Ce qui revêt une certaine difficulté dans la mesure où tout semble formellement opposer ces deux interprétations.

Alors que pour Wartofsky le mérite de la pensée feuerbachienne se trouve concentré dans son *opus magnum*, *L'Essence du christianisme*, pour Harvey – qui reste en cela fidèle à l'interprétation que Feuerbach donnait lui-même rétrospectivement à cet écrit<sup>150</sup> – *L'Essence* constitue essentiellement un

<sup>145</sup> Un schéma qui au demeurant est directement hérité du schéma hégélien de l'objectivation-aliénation-réconciliation, la réduction de la théologie à l'anthropologie jouant le rôle de réconciliation de l'être humain avec son essence, cf. L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie » dans *MP*, p.144, §14.

<sup>146</sup> Cf. M. Massey. « Censorship and the Language of Feuerbach's *Essence of Christianity* », *The Journal of Religion*, vol.65, no.2, 1985, pp.182 sq.

<sup>147</sup> V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.67.

<sup>148</sup> “[T]o ‘summarize’ Feuerbach into a set of very general propositions would be to miss much that is most interesting and suggestive in his work” (E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, p.38).

<sup>149</sup> Osier écrit en ce sens : « Le ruisseau de feu [jeu de mots sur le nom *Feuer-Bach* – E.C.] feuerbachien est bien, comme le disait le jeune Marx, un Purgatoire, mais à condition de se souvenir qu'en bonne théologie le Purgatoire n'est qu'un lieu de passage, une station thermale, d'où il faut sortir un jour guéri. Y rester, suppose qu'on y est venu malade, et pire, qu'on préfère la maladie » (J.-P. Osier. « Présentation », p.20).

<sup>150</sup> Cf. la lettre à Wilhelm Bolin datée du 20 octobre 1860 dans L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, XIII, 248 ; M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, pp.150, 214-215.

écrit de transition dans l'œuvre de Feuerbach et, pour cette raison, demeure en tension entre la tendance idéaliste-hégélienne du jeune Feuerbach et le naturalisme du Feuerbach plus tardif.

Cette tension fut si manifeste que les premiers lecteurs de *L'Essence* y virent dans les faits une *défense* plutôt qu'une critique de l'œuvre hégélienne<sup>151</sup>. Cette réception initiale de l'œuvre ne fut pas pour rien dans la décision de Feuerbach de retravailler en profondeur son œuvre en vue d'une seconde édition. Celle-ci fut publiée en 1843, donc en plein durant la période de gestation de la « nouvelle philosophie » que cherchait à fonder Feuerbach. En ce sens, il n'est pas étonnant comme le souligne à juste titre Harvey que *L'Essence* dès la seconde édition est traversée d'une tendance concurrente à la tendance hégélienne et que Harvey qualifie de « naturaliste-existentialiste » :

The dominant strand is, of course, Hegelian, where the emphasis is put on self-consciousness and consciousness of the species. The subordinate strand, for reasons of conceptual shorthand, I shall call the naturalist-existentialist strand or paradigm. The Hegelian contains the familiar pattern said to be intrinsic to the self-realization of Spirit: objectivation-alienation-reappropriation. The naturalist-existentialist strand, by contrast, emphasizes (a) the embodiedness of the I-Thou relation; (b) the notion that the species is distinguished not only by consciousness but by sexuality; (c) that the encounter with nature is mediated through the I-Thou relation rather than being the first self-expression of spirit; (d) that nature is seen to be indifferent to the raging desire of the self for life; and (e) the omnipotence of feeling and wish, especially the wish for a personal god who will intervene in nature in the interests of the self. In this naturalist-existentialist strand, the human self is basically in the grip of feeling and desire but is confronted by the necessities of nature and, hence, death.<sup>152</sup>

La position défendue par Harvey consiste à dire que c'est cette seconde tendance – secondaire dans *L'Essence*, mais qui prend de l'importance dans les écrits subséquents de Feuerbach – qui constitue le véritable apport philosophique de Feuerbach et c'est pourquoi pour comprendre sa critique de la religion on ne doit en aucun cas se limiter à l'étude unique de *L'Essence du christianisme*, il faut au contraire s'attarder avec le plus grand sérieux à l'étude des textes comme *L'Essence de la religion* (1845) ou encore *L'Essence de la foi selon Luther* (1844)<sup>153</sup>. En posant ainsi la primauté de ce qu'il nomme la tendance « existentialiste-naturaliste » sur la tendance hégélienne, il va sans dire que Harvey s'oppose manifestement à la lecture de Wartofsky pour qui au contraire les écrits plus tardifs – et plus

---

<sup>151</sup> Cf. H. Arvon. *Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.75 ; A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, p.358 ; M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, pp.62, 71 n.91.

<sup>152</sup> V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, pp.49-50.

<sup>153</sup> « These works should not be considered merely as extensions of his earlier work but as serious revisions of it. Consequently, contemporary religious studies is the poorer for having neglected them. Not only have we hitherto lived with a truncated and distorted picture of Feuerbach's work and career, but we have been deprived of an interpretation of religion that is more interesting and suggestive than his earlier one, even though it was not as brilliantly articulated » (Ibid., p.12).

explicitement naturalistes – sont à bien des égards philosophiquement moins consistants que *L'Essence du christianisme*<sup>154</sup>.

À l'opposé de Harvey qui rejette la terminologie hégélienne de *L'Essence* comme une « absurdité datée » (*outdated nonsense*)<sup>155</sup> ne pouvant que rebuter le lecteur contemporain<sup>156</sup>, c'est dans la reprise-renversement du projet phénoménologique de Hegel que Wartofsky trouve l'apport philosophique majeur de Feuerbach. En effet, nous l'avons vu, l'analyse génétique de la projection religieuse reprend le schéma hégélien de l'objectivation-aliénation-réappropriation : « The subject-object dialectic of the *Phenomenology* is, after all, the structural framework of Feuerbach's analysis in *The Essence of Christianity*. It is Feuerbach's *interpretation* of this formal structure and its dialectical mode that makes him distinctively Hegelian<sup>157</sup> ». Cependant, pour Wartofsky, l'influence hégélienne ne s'arrête pas là, au contraire, en plus de reprendre la structure dialectique de la *Phénoménologie*, Feuerbach aurait d'autre part, bien que de manière implicite, repris la visée générale du projet phénoménologique de son maître, à savoir saisir le processus onto- et phylogénétique de la conscience humaine. Le rapprochement est à un tel point manifeste pour Wartofsky qu'il rebaptisera *L'Essence* : « Feuerbach's *Phenomenology of Spirit*<sup>158</sup> ».

Or, comment peut-on vouloir concilier les approches de Wartofsky et Harvey en apparence si opposée? Ce n'est possible que si l'on comprend d'une part que lorsque Wartofsky souligne la dimension structurellement hégélienne de l'entreprise feuerbachienne, il n'en reconnaît pas moins que c'est *dans une forme renversée que Feuerbach poursuit le projet hégélien*.

La continuité soulignée par Wartofsky entre Hegel et Feuerbach est constamment traversée par la discontinuité soulignée par Feuerbach lui-même. Si, comme l'écrit Wartofsky : « the latent thesis [of *The Essence of Christianity*] is a metaphilosophical thesis – not about man as such, but about man as a

---

<sup>154</sup> C'est surtout la notion de *Sinnlichkeit* (sensibilité) qui lui pose problème (cf. M. Wartowsky, *Feuerbach*, p.373). C'est au contraire, pour des auteurs comme Harvey, Schmidt et Xhaufflaire, l'un des concepts les plus intéressants et originaux de la pensée feuerbachienne, cf. V. Harvey. « Feuerbach on Luther's Doctrine of Revelation: An Essay in Honour of Brian Gerrish », p.8 ; A. Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit* ; M. Xhaufflaire. « L'Évangile de la *Sinnlichkeit* et la théologie politique ».

<sup>155</sup> V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.50.

<sup>156</sup> Cette position de Harvey pose toutefois problème d'un point de vue philosophique. En s'appuyant essentiellement sur l'avis présumé du « lecteur contemporain », c.-à-d. de l'idée que Harvey se fait du lecteur contemporain, ce dernier déduit que la tendance hégélienne « with its convoluted and arcane arguments about the infinitude of consciousness, the perfection and absoluteness of the species idea, and the like » (Ibid.) apparaîtrait absolument ésotérique et inintelligible pour un lecteur contemporain nourri des derniers développements des sciences de l'esprit. Toutefois, à la lumière des lectures contemporaines de la pensée hégélienne chez des auteurs comme Brandom ou McDowell, il semble au contraire que ce soit l'argument de Harvey lui-même qui, sur ce point, ait possiblement vieilli.

<sup>157</sup> M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.257.

<sup>158</sup> Ibid., p.225.

philosophizing being [, i.e. on concept formation in man's self-consciousness]<sup>159</sup> ». Cette reprise abandonne toutefois l'ontologie idéaliste du maître et adopte au contraire une perspective foncièrement naturaliste comme nous l'avons vu : « It is therefore a rejection, on phenomenological grounds, of the *ontological* premises of Hegelian idealism. But it is not a break with the dialectical *method*<sup>160</sup> ».

C'est ici en un premier temps que Wartofsky et Harvey peuvent se rejoindre sur le fond. La démarcation tracée entre Feuerbach et Hegel se joue essentiellement sur un plan ontologique, le genre est de plus en plus réduit à la relation du Je et du Tu, relation qui ne se joue plus au niveau de la représentation consciente, mais bien au niveau de subjectivités incarnées, corporelles, sensibles, sexuelles. Or, cette lecture n'est en rien démentie par l'interprétation de Wartofsky. Au contraire, le naturalisme défendu par Harvey détermine le renversement que présuppose Wartofsky. En fait, si les deux lectures sont conciliables c'est parce qu'en quelque sorte elles se situent à deux niveaux distincts.

Pour Harvey, ce qu'il s'agit de comprendre, c'est le rapport de la religion à son Autre, i.e. la nature. Confronté à sa propre finitude naturelle, l'être humain tend, ou bien à diviniser la nature et y chercher une volonté susceptible de le combler – c'est l'approche des religions naturelles – ou bien, comme c'est le cas dans le christianisme, à nier la nature et y substituer une figure surnaturelle, divine.

Pour Wartofsky, cette analyse des causes et du rapport à la nature est présupposée et constitue l'essentiel du renversement feuerbachien de Hegel. Cependant ce qui l'intéresse plus particulièrement est tout entier dans le pli constitué par la conscience chrétienne et non dans *la constitution du repli* de cette conscience. Il cherche à savoir comment la conscience religieuse fonctionne *une fois refermée* sur son intériorité. C'est pourquoi la différence marquée entre la phénoménologie hégélienne et la phénoménologie feuerbachienne se situe pour Wartofsky dans leur bivalence ontologique : alors que les figures de phénoménologie hégélienne sont en un même temps des figures prétendument idéelles et prétendument historiques (ontologiques), les figures de la phénoménologie feuerbachienne ne sont, selon Wartofsky que pensées et n'ont dès lors pas *comme telles* de consistance ontologique *propre*.

De fait, l'entreprise de *L'essence du christianisme* se voulait d'abord et avant tout être un portrait de la conscience religieuse chrétienne *à partir* de celle-ci. Feuerbach était en cela fidèle à ses prétentions

---

<sup>159</sup> Ibid., p.204. Cf. Ibid., pp.198, 206.

<sup>160</sup> Ibid., p.257. Cf. Ibid., pp.210, 225.

de laisser la religion parler pour elle-même<sup>161</sup>. Seulement, l'ouvrage ne fut pas compris ainsi, de sorte qu'on prit ce que Feuerbach disait *à partir de la perspective du religieux et du christianisme* pour son propre point de vue. Dans ses *Leçons sur l'essence de la religion* données à Heidelberg en 1848-49, Feuerbach fait ce rectificatif :

Ma doctrine exprimée dans *L'essence du christianisme* [...] fut l'occasion des malentendus les plus extravagants. Parce qu'en traitant du christianisme je ne fis pas mention de la nature et l'ignorai – en cela j'étais fidèle à mon objet, car c'est le christianisme lui-même qui est idéalisme et ignore la nature –, parce que dans *L'essence du christianisme* je ne traitai que de l'essence de l'homme..., on s'imagina que je laissais naître l'être humain de rien [...] Vous avez tout à fait raison, répondis-je en pensée à mes adversaires, je sais aussi bien que vous, oui, peut-être mieux que vous, qu'un être humain pensé seulement en référence à lui-même, comme un être absolu, c'est une absurdité, une chimère idéaliste. Mais l'être que présuppose l'homme et avec lequel il entretient nécessairement ses rapports [...] n'est *rien d'autre que la nature*, il n'est pas votre Dieu.<sup>162</sup>

Ce passage est important dans la mesure où il montre bien les deux niveaux distincts de la pensée feuerbachienne auxquels se sont attachés distinctement Wartofsky et Harvey. Le premier niveau, celui de *L'Essence du christianisme*, s'attarde à la perspective de l'objet et en propose une lecture immanente : « Ne pas inventer, mais découvrir, “dévoiler l'existence” (*Dasein zu enthüllen*), tel fut mon unique but<sup>163</sup> ». Or, il n'est certainement pas facile de découvrir en partant de l'objet ce qui lui est extérieur et constitue sa présupposition, lorsque le propre de l'objet est justement de nier toute extériorité. L'autre tendance, observée davantage dans les écrits sur religion postérieurs à *L'Essence du christianisme*, s'attarde au contraire à l'étude de ces mêmes présuppositions naturelles au risque peut-être de faire parfois violence à la perspective de son objet. Toutefois, il n'y a rien d'antinomique entre ces deux approches dont l'une sera privilégiée par Wartofsky, l'autre par Harvey. Un rapprochement, croyons-nous, reste donc possible et nous tâcherons dans les pages qui suivent d'en esquisser les grandes lignes.

C'est d'abord à partir de la figure de la conscience malheureuse que se déploie *L'Essence du christianisme*<sup>164</sup>. Nous avons vu au chapitre précédent l'importance de cette figure pour la pensée de Hegel et plus spécifiquement en ce qui a trait à sa réflexion sur la mort de Dieu. Feuerbach reprend cette figure qui constituera à la fois le motif de sa continuité et de sa rupture avec l'hégélianisme. En continuité d'abord parce que le projet pratique de Feuerbach peut en effet se comprendre comme une tentative de résoudre le problème de la conscience malheureuse qui était l'un des *leitmotivs* de la

---

<sup>161</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.104.

<sup>162</sup> Cité dans M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, pp.214-215.

<sup>163</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.104.

<sup>164</sup> Cf. C. Berner. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », p.398 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.44 ; A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, pp.462-463 ; M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.216.

*Phénoménologie* hégélienne, du moins selon les interprétations « existentialistes » de Wahl, Hyppolite et, en un sens, à l'autre bout du même spectre, Kojève<sup>165</sup>.

Cependant, la résolution que l'on peut trouver dans l'œuvre de Feuerbach sera radicalement différente de celle de Hegel qu'il jugera non seulement abstraite, mais dans une certaine mesure pire que le mal. Comme l'écrit Wartofsky : « the illusory satisfaction of the “unhappy consciousness” is, at best, replaced by a more *abstract* illusion, in Hegel : the abstract identity of self-consciousness with itself<sup>166</sup> ».

Comme nous l'avions vu, au cœur de la conscience malheureuse gît la césure radicale entre la finitude humaine et l'aspiration tout aussi humaine à l'infini et l'absolu. Or, c'est justement ce sentiment fondamental qui est à l'origine du repli sur soi de la conscience religieuse. Pour Feuerbach, l'infini dont l'être humain se sent initialement radicalement séparé n'est pas le Dieu théologique, ni l'Idée absolue de Hegel, mais la nature face à laquelle l'être humain se trouve initialement dans un rapport d'absolue dépendance. Comme il l'écrit dans *L'Essence de la religion* : « Le sentiment que l'homme a de sa dépendance voilà le fondement de la religion. L'objet de ce sentiment, ce dont l'homme dépend et se sent dépendant n'est dans l'origine rien d'autre que la nature. La nature est le premier objet de la religion<sup>167</sup> ». Son air, sa lumière, son eau et ses ressources sont les sources de notre existence<sup>168</sup>, « [m]ais, comme Feuerbach le souligne dans *L'Essence du christianisme*, la nature

---

<sup>165</sup> Cf. notamment J. Hyppolite. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, pp.184 sq. ; A. Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*, pp.66 sq., 204 ; J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, pp.vi, 8, 15. Pour une perspective critique de cette tradition, cf. F. Châtelet, *Hegel*, pp.5, 83 sq.

<sup>166</sup> M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.216. Nous avons vu en effet que pour Feuerbach, la grande erreur de Hegel fut de nier l'irréductibilité de l'être dans sa dimension réelle et déterminée, par rapport à la pensée. En posant l'extériorité (historique et naturelle) comme un simple *moment* dans l'avènement de l'Esprit absolu devant s'extérioriser dans le monde (moment de l'aliénation) pour être en mesure de prendre conscience de soi comme Totalité (cf. G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, pp.105-106, §18), la solution hégélienne aurait, aux yeux de Feuerbach, tout simplement gommé la *différence* pour refonder une identité plus ou moins abstraite et illusoire. « [L] » identité de l'identité et de la non-identité » (G.W.F. Hegel. *Premières publications*, p.140) qu'est l'Absolu chez Hegel et qui constitue, en tant qu'Unité, en tant qu'Esprit conscient de soi, la résolution définitive au problème de la conscience malheureuse doit se comprendre comme un simple subterfuge pour Feuerbach; subterfuge d'autant plus grave qu'il donne l'illusion que le problème est réglé, alors que le ver continu à ronger en profondeur le cœur de la conscience. L'opposition à l'hégélianisme se fait ainsi, comme nous le verrons, au même titre que sa critique de la religion chrétienne (cf. L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie » dans *MP*, pp.139-141, §1-6) : ils sont tous les deux vus des sédatifs qui réduisent certes la douleur de la conscience malheureuse, mais qui demeurent incapables de la guérir. Or, l'accoutumance aux effets lénifiants de l'hégélianisme ou du christianisme ne fera que rendre plus difficile, voire brutal, aux yeux de Feuerbach, la confrontation du patient réveillé à sa situation réelle. Ironiquement, Osier utilisera le même genre d'image *contre* Feuerbach affirmant que « le ruisseau de feu feuerbachien est bien, comme le disait le jeune Marx, un Purgatoire, mais à condition de se souvenir qu'en bonne théologie le Purgatoire n'est qu'un lieu de passage, une station thermale, d'où il faut sortir un jour guéri. *Y rester, suppose qu'on y est venu malade, et pire, qu'on préfère la maladie.* » (J.-P. Osier. « Présentation », p.20) [nous soulignons].

<sup>167</sup> L. Feuerbach. « L'Essence de la religion » dans *RMIR*, p.85.

<sup>168</sup> Cf. *Ibid.*, p.86.



n'écoute pas les plaintes des hommes – face à ses souffrances elle est insensible<sup>169</sup> ». L'être dont l'humanité dépend est ainsi non seulement compris comme *infini*, mais aussi comme *indifférent* au sort de celle-ci. C'est cette indifférence qui blesse la sensibilité narcissique de l'être humain. C'est ainsi qu'il tâchera de suppléer à cet horizon absolu, mais réel et extérieur qu'est la nature, un nouvel absolu, un nouvel infini<sup>170</sup>. Cet autre infini, Dieu, sera essentiellement le fruit d'un processus d'abstraction comprenant plusieurs phases et aboutissant au final à la négation de sa source initiale, la nature<sup>171</sup>.

Dieu aura ainsi en un premier temps les qualités que l'entendement attribue ou plutôt voudrait pouvoir attribuer à la nature, à savoir essentiellement l'unité, la nécessité, la régularité, en un mot la rationalité. Feuerbach pose ainsi que c'est d'abord le besoin et le désir qui motive l'interprétation fondamentale consistant à rechercher la régularité et la nécessité dans la nature, afin de permettre l'anticipation des choses à venir et ainsi « régulariser » sa situation dans un monde qui lui resterait autrement étranger et hostile<sup>172</sup>. C'est pourquoi Dieu est d'abord conçu, aux yeux de Feuerbach, comme l'entendement ou le principe ordonnateur du monde, le *νοῦς* (*noûs*). En manque d'un principe ordonnateur du monde, Dieu est d'abord le reflet de la raison humaine projetée sur un sujet dépourvu de limites, i.e. capable de saisir toute chose (y compris la nature) dans sa totalité et ses moindres détails simultanément et ainsi d'en saisir les régularités, les lois, la rationalité. C'est le Dieu des philosophes de Platon à Hegel qui constitue la première figure de la phénoménologie religieuse de Feuerbach. Mais cette figure, si elle parle à la raison de l'être humain, ne parle pas à son cœur qui est, pour Feuerbach comme pour Schleiermacher le véritable berceau du fait religieux.

Pour Feuerbach en effet, le Dieu rationnel des philosophes reste incapable de surmonter la conscience malheureuse du croyant pour la simple et bonne raison que tout en étant rationnel, il demeure néanmoins tout aussi insensible à la condition humaine que la nature :

Dieu en tant que Dieu – l'être infini, général, non anthropomorphique de l'entendement n'a pour la religion pas plus de signification que pour une science particulière un principe général par où elle commence; il est seulement le point d'appui, le trait d'union, pour ainsi dire le point mathématique de la religion. La conscience de la limite et de la nullité humaines, qui est liée à la conscience de cet être, n'est aucunement une conscience *religieuse*.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.255.

<sup>170</sup> Feuerbach écrit à cet effet : « Le sentiment de notre dépendance, voilà *le fondement* ; mais *la destruction de cette dépendance, la conquête de la liberté*, voilà le but de la religion » (L. Feuerbach. « L'Essence de la religion » dans *RMIR*, p.112.

<sup>171</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.227-228, 302.

<sup>172</sup> Cf. J.-M. Deranty. « Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications », p.7 ; L. Feuerbach. « L'Essence de la religion » dans *RMIR*, p.109.

<sup>173</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, 165. Cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.44.

Certes, à partir de l'examen de la figure du Dieu rationnel peut-on déjà déduire une dimension essentielle de l'essence humaine, sa capacité à saisir les choses de manière universelle; en un mot on peut déduire la dimension rationnelle de l'être humain, mais on n'en saisit finalement que bien peu de chose. C'est pourquoi au Dieu comme entendement, l'être humain suppléera une nouvelle figure divine, capable de dépasser l'indifférence d'un dieu sans providence, d'un dieu confiné au domaine du rationnel. Ce qu'il manque à cette figure, c'est manifestement l'arbitraire de la volonté, une volonté qui, alliée à la toute-puissance qui caractérise le divin, pourra plier le cours de nature *à la faveur* des aspirations humaines<sup>174</sup>. C'est alors seulement que l'on entre véritablement dans la sphère du religieux (« [q]ui nie la providence, supprime la religion<sup>175</sup> »), la nature est définitivement niée, Dieu devient proprement *surnaturel*. Doté de volonté, il peut, s'il le veut et lorsqu'il le veut abolir les lois de nature pour accorder le monde à sa volonté du moment, c'est ce qu'on nomme création, providence ou miracle, qui sont pour Feuerbach autant de synonymes :

Comme identique au miracle, la création *ex nihilo* est identique à la *providence* [...] La providence supprime en les dépassant toutes les lois de la Nature; elle interrompt le cours de la nécessité, le lien d'acier qui rattache inéluctablement l'effet à la cause; bref, elle est cette *même volonté illimitée, toute-puissante* qui appela le monde du néant à l'existence.<sup>176</sup>

Pour surmonter sa dépendance à la nature, l'être humain pose ainsi l'arbitraire d'une volonté toute-puissante sur le cours aveugle des choses<sup>177</sup>. Mais encore faut-il que cette arbitraire volonté ne soit pas totalement arbitraire, encore faut-il que son action penche systématiquement en faveur du croyant. D'où la fonction essentielle du rituel et en premier lieu du sacrifice<sup>178</sup> dans ces religions de la pratique ritualisée (pensons au judaïsme ou aux religions polythéistes de l'Antiquité gréco-romaine notamment). C'est en effet ces religions du geste qui sont le plus en mesure de faire plier le divin en leur faveur<sup>179</sup>. C'est pourquoi Feuerbach lit dans le rituel religieux une manifestation essentiellement égoïste. D'abord parce qu'en adorant Dieu, le croyant ne cherche que son propre profit égoïste, mais aussi parce qu'inversement Dieu est personnifié, conçu comme Ego suprême. Dans l'adoration c'est l'ego de Dieu lui-même qui est nourri.

<sup>174</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.179.

<sup>175</sup> Ibid., p.468. Cf. Ibid., p.236.

<sup>176</sup> Ibid., p.233. Cf. Ibid., pp.264, 341; L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », p.298, §5.

<sup>177</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.232 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.165.

<sup>178</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.144 ; L. Feuerbach. *L'Éthique*, pp.112, 130.

<sup>179</sup> Cf. L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.34.

Ainsi, en Dieu, l'être humain n'adorerait plus que son *Soi*<sup>180</sup>, mais dans une forme absolue toute-puissante, capable de plier l'ordre de la réalité à ses désirs et sa volonté. Encore une fois, Dieu se réduit aux yeux de Feuerbach à la projection de dimensions essentielles de l'être humain : son égoïsme (*Selbstigkeit*) ainsi que sa volonté, i.e. sa capacité à agir sur le cours du monde, mais en vue de son bien-être personnel. Cependant en absolutisant cette volonté, en en faisant une force toute-puissante capable de nier les déterminations naturelles oppressant l'existence quotidienne de l'être humain, ce dernier ne produit pas simplement une illusion complaisante, « le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur<sup>181</sup> » comme disait Marx, mais abandonne par le fait même sa volonté, i.e. sa propension à l'action, pour s'en remettre entièrement celle de Dieu. En effet, pourquoi agir par soi-même, dans les limites que la nature nous offre, alors qu'une simple prière suffit pour apaiser mon désir : « La prière n'est-elle donc pas le *désir du cœur exprimé* avec la *confiance en son accomplissement*<sup>182</sup> » ? Mais encore faut-il que Dieu soit à l'écoute du cœur de l'homme.

C'est pourquoi encore une fois, la seule volonté ne suffit pas à réconcilier la conscience malheureuse. Malgré toute sa bonne volonté, tous ses sacrifices, l'être humain n'est jamais complètement assuré de la faveur divine. Comme la nature, la volonté divine est variable. Sa clémence n'a d'égal que son courroux, car le Dieu de la volonté est aussi le dieu de la morale, de la Loi, celui qui punit et récompense selon que l'on se conforme ou non à son vouloir. Mais cette conformation suppose une interprétation juste de sa volonté, de sa parole. Or, si l'être humain, comme entendement fini ne saurait s'élever à une compréhension adéquate de la volonté divine, comment alors s'assurer de rester dans ses bonnes grâces, malgré nos erreurs ? C'est ici qu'à la religion de la volonté, incapable de garantir la sécurité que recherche si désespérément la conscience malheureuse, se substitue le principe typiquement chrétien du dieu Amour<sup>183</sup>.

Si l'agir divin accommode de manière *nécessaire* les volontés du fidèle, c'est parce que : « Dieu se soucie de moi ; il a en vue mon bonheur, mon salut ; *il veut que je sois heureux, mais c'est ce que je veux moi-même ; mon propre intérêt est donc l'intérêt de Dieu, ma propre volonté la volonté de Dieu*, mon but final le but de Dieu<sup>184</sup> ». C'est cette figure chrétienne de Dieu enchaîné à nos désirs par le biais de l'Amour (Nietzsche utilise une image similaire dans *Humain, trop humain*<sup>185</sup>) qui constituera pour Feuerbach le sommet de la conscience religieuse repliée sur soi. Sommet à la fois parce que c'est dans le

<sup>180</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.246.

<sup>181</sup> K. Marx. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.53.

<sup>182</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.256.

<sup>183</sup> Cf. Ibid., p.357 n.3.

<sup>184</sup> Ibid., p.236.

<sup>185</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*, p.109, HTH I, §111.

christianisme qu'apparaît le plus clairement, avec la figure christique, que le secret de la religion n'est rien d'autre que l'homme lui-même<sup>186</sup>, mais aussi, ce qui est plus important pour notre propos, parce que c'est dans la religion chrétienne que, comme nous l'avions vu avec Hegel, la problématique de la conscience malheureuse trouve une première solution (apparemment) viable. Cependant, la solution qui émane du christianisme ne sera pas la même pour Feuerbach, en cela plus influencé par Schleiermacher, que celle que nous avons vue chez Hegel. Alors que pour Hegel, c'était essentiellement le schéma incarnation-mort-résurrection qui permettait le dépassement de la conscience malheureuse, chez Feuerbach, c'est plutôt la dimension sentimentale et affective qui importe<sup>187</sup>. Si Dieu se sacrifie dans la figure du Fils, c'est avant tout par amour, comment alors douter que sa puissance nous soit acquise?

*Dieu est l'amour* – cette formulation, la plus haute du christianisme, écrit Feuerbach, n'est que l'expression de la *certitude de soi du sentiment humain*; elle exprime la certitude de sa puissance comme étant la seule *fondée en droit*, c'est-à-dire *divine*; elle est l'expression de la certitude [...] qu'il n'y a *pas de limite, pas d'opposé au sentiment humain*, que le monde tout entier avec toute sa gloire et tout son prestige *n'est rien face au sentiment humain (Gemüt)*.<sup>188</sup>

L'incarnation est donc ce qui rassure le sentiment humain de sa toute-puissance : « Le Christ est le Dieu *connu personnellement* : il est par suite la certitude bienheureuse du fait que Dieu *est* et qu'il est *tel* que le sentiment veut et a besoin qu'il soit<sup>189</sup> ». Le sacrifice du Fils, la crucifixion vient en quelque sorte sceller l'assurance, garantir l'accord du divin et de l'humain<sup>190</sup>. Ainsi s'assouvit finalement le désir initial de la conscience malheureuse par le détour de la foi : « Le désir dit : *il doit* y avoir un Dieu *personnel*, c'est-à-dire *il ne peut pas ne pas* exister. Le sentiment satisfait déclare : il existe. Pour le sentiment la *garantie* de son existence se trouve dans la *nécessité* de son existence – la nécessité de la satisfaction dans la *force* du besoin<sup>191</sup> ». Mais ce faisant, le croyant abandonne complètement à son Dieu la sphère pratique de son être :

<sup>186</sup> C'est-à-dire que la religion n'est pas seulement l'objectivation des aspirations les plus profondes de l'être humain, mais que les formes prises par le divin pour réaliser ces mêmes aspirations sont encore et toujours les qualités naturelles de ce dernier débarrassées de leurs limites mondaine et humaine.

<sup>187</sup> Cf. D. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.18.

<sup>188</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.254-255.

<sup>189</sup> Ibid., p.282. C'est la figure christique qui constitue la médiation entre la volonté divine et le sentiment humain, cf. Ibid., p.278 ; L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.42.

<sup>190</sup> Cf. Ibid., p.38.

<sup>191</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.284. Cf. L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », pp.230-231, §29 ; L. Feuerbach. « De la théologie à la philosophie » p.129 n.4. Feuerbach écrit encore dans sa *Théogonie* : « La divinité est essentiellement un objet...du désir; elle est toujours quelque chose de représenté, de pensé, de cru, uniquement parce qu'elle est quelque chose de demandé, qui est souhaité et désiré » (cité dans J. Salem. *Une Lecture frivole des écritures*, p.52). Comme nous avons tâché de le montrer ce qui est désiré, c'est essentiellement la satisfaction du sentiment et l'immortalité, bref le bonheur que refuse de lui *donner* la nature capricieuse d'une part, sa condition d'être mortel (et naturel) de l'autre.

Si Dieu s'occupe réellement de l'homme et du salut humain, écrit Feuerbach dans son *Essence de la foi d'après Luther*, l'homme n'y a absolument rien à faire. « Le Christ le fait, par conséquent je n'ai rien à faire. Ou l'un ou l'autre, ou lui ou moi (XXII, 124). » Du reste, si Dieu a soin pour toi, tu n'as pas à t'occuper de toi, tu es donc délivré de cet égoïsme insupportable et tenace qui t'avait causé tant de chagrins et de tourmens [sic]; Dieu te porte dans ses bras, tu n'as donc plus besoin de marcher sur tes jambes.<sup>192</sup>

On voit ainsi qu'à l'origine du repli de la conscience religieuse, il y a d'abord et avant tout le rapport difficile et parfois conflictuel entre l'être humain et la nature : « Thrown into a world in which [he] does not feel at home, [man] wishes to “change the uncanny (*unheimlich*) being of nature into a known and comfortable nature.”<sup>193</sup> ». Cette « humanisation de la nature » sera essentiellement le motif des religions naturelles, mais aussi du judaïsme et de l'islam selon Feuerbach qui en ce sens portent un regard moins abstrait sur la réalité que le christianisme qui se constitue initialement comme le repli de l'imagination sur la puissance de la pensée plutôt que celles de la nature<sup>194</sup>.

Certes on peut déjà voir en quoi la solution chrétienne au problème de la conscience malheureuse apparaît insatisfaisante aux yeux de Feuerbach. D'une part, elle serait une solution de repli face à la réalité. D'autre part, l'une des conséquences de ce repli serait l'abandon des puissances humaines pratiques, théoriques et affectives objectivées ou absolutisées en Dieu. Mais à partir de quel(s) critère(s) Feuerbach formule-t-il sa critique?

Il y aurait pour lui essentiellement deux critères. Le premier, en un certain sens secondaire, serait le critère de la vérité, i.e. du rapport authentique à la réalité. Par le repli religieux, l'être humain se refuserait à affronter un monde en inadéquation avec ses propres désirs, le principe de réalité est rejeté au nom du principe de plaisir<sup>195</sup>. Or, si cette critique du point de vue de la réalité reste secondaire pour Feuerbach, c'est qu'il reconnaît dans une certaine mesure la légitimité pragmatique sinon épistémique d'un tel geste. Feuerbach pose aussi, à sa manière, la primauté du principe du

---

<sup>192</sup> L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.36. Bien entendu, la mise en pratique d'une vision aussi radicale de la foi entrerait rapidement en contradiction avec les nécessités quotidiennes et mondaines de l'homme derrière le croyant. C'est pourquoi, selon Feuerbach, à défaut de transformer l'eau en vin, le chrétien a plutôt tendance à mettre de l'eau dans son vin et tenter à concilier sa foi avec le monde (cf. Ibid., p.47), ce qui du point de vue des principes à la fois du monde et de la foi est, du moins pour Feuerbach, antinomique. C'est pourquoi Philonenko considère Feuerbach comme un « *intégriste* » qui « cherche à examiner le dogme en sa pureté virginale » (A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, p.360), cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.97. C'est aussi dire que pour Feuerbach aussi la sécularisation de l'occident est un phénomène qui trouve son origine dans le christianisme lui-même et sa tendance à travers l'histoire pour trouver des compromis assurant sa perpétuation.

<sup>193</sup> V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.182. Ce passage et bien d'autres de Feuerbach ne sont pas sans rappeler certaines idées développées plus tard par Freud, comme Harvey le note lui-même (cf. Ibid., p.183). Freud reconnaît d'ailleurs lui-même sa dette intellectuelle envers Feuerbach (cf. S. Freud. *L'Avenir d'une illusion*, p.xi ; J.-C. Monod. « Infinité, immortalité, sécularisation: constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach », p.149).

<sup>194</sup> Cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.184.

<sup>195</sup> L. Feuerbach. « L'Essence de la religion » dans *RMIR*, p.102.

plaisir, faisant même, comme cela devient explicite dans son *Éthique*<sup>196</sup>, de la *Glückseligkeitstrieb*, de la pulsion au bonheur, le principe actif de toute vie. Toutefois, le pari de Feuerbach, en opposition en quelque sorte au pari pascalien, sera de montrer que le véritable bonheur, la véritable liberté ne sont possibles que dans les limites de la nature et non pas dans l'infini imaginaire de la foi. Autrement dit, c'est dans la soumission au principe de réalité que se déploie véritablement le principe de plaisir, alors que le christianisme et plus généralement, la religion qui refuse les limites du réel n'offre en définitive que l'apparence d'un bonheur spirituel en échange d'une mortification bien réelle des nos facultés sensibles et mondaines<sup>197</sup>. Ainsi, comme l'écrit Constantinidès :

Le passage au suprasensible ne peut certes se faire que par abstraction, mais force est de constater qu'il a pour lui une certaine évidence : il n'est que trop tentant en effet pour l'esprit d'oublier son conditionnement sensible et de se croire pur... Bien que fondamentalement contre nature, l'aliénation religieuse est en ce sens naturelle et même volontaire. Nous préférons inconsciemment une telle indépendance imaginaire à la reconnaissance lucide de nos indépassables limites naturelles. Or, la véritable indépendance passe paradoxalement par l'acceptation de notre dépendance essentielle à l'égard de la nature.<sup>198</sup>

On trouve dans ce passage résumées à la fois la solution théologique que Feuerbach juge inadéquate et sa propre solution qui posera, au contraire, les *limites* naturelles comme conditions de la liberté humaine.

La première critique qu'adresse Feuerbach au bonheur chrétien est, comme nous l'avons vu, son rapport de dépendance à l'imagination. Toutefois, ce n'est pas uniquement au nom de la réalité que Feuerbach critique l'imagination. Contrairement à ce qu'on a parfois pensé<sup>199</sup> – à savoir que l'imagination n'était pour Feuerbach que l'expression du faux –, celle-ci peut jouer un rôle dans le travail de l'entendement<sup>200</sup>. Ce rôle est de mettre en image ce qui ne peut faire l'objet d'aucune représentation sensible. En ce sens, les universaux lorsqu'on se les représente dans des figures types sont à la fois le produit de l'abstraction rationnelle et de l'imagination<sup>201</sup>. Les problèmes apparaissent, pour Feuerbach, lorsque l'imagination comme *Einbildungskraft* s'autonomise à la fois de la raison et du sensible et devient pure fantaisie (*Phantasie*) : « Imagination is therefore the flight, the reflex away

<sup>196</sup> L. Feuerbach. *L'Éthique*, pp.35 sq.

<sup>197</sup> « [P]our nous donner une gouttelette de consolation quand nous serons dans l'agonie, elle[s] nous abreuve[nt] pendant toute notre vie d'un océan de crainte et d'effroi » (L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.49).

<sup>198</sup> Y. Constantinidès. « Ludwig Feuerbach, *Passage de la théologie à la philosophie* », p.127.

<sup>199</sup> Simplement à titre d'exemple d'une compréhension typique de l'imagination chez Feuerbach, cf. Tràn-vân-Toàn. « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », p.343.

<sup>200</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.119.

<sup>201</sup> Cf. M. Wartofsky. « Imagination, Thought and Language in Feuerbach's Philosophy », p.200.

from the intransigence of empirical reality<sup>202</sup> ». Mais ce retrait n'est pas en lui-même innocent : « [l]'homme qui ne chasse pas de sa tête la représentation du monde suivant laquelle ici tout est médiat [...] travaille seulement; il transforme les désirs accomplissables en buts d'une activité qui a son lieu dans le monde<sup>203</sup> ». Son désir trouve dans et par le travail une satisfaction effective (*wirklich*), son bonheur est réel, à la fois intellectuel et matériel. Au contraire, la satisfaction imaginaire de la conscience religieuse est pour sa part partielle, mutilée, puisqu'elle s'opère strictement dans la sphère de conscience. Il lui manque sa contrepartie matérielle, naturelle, sensible<sup>204</sup>.

Ainsi, pour Feuerbach, le problème de la solution religieuse n'est pas tant l'opposition entre l'imagination et la réalité, mais le fait que l'homme religieux préfère être « heureux imaginairement<sup>205</sup> » plutôt que réellement. La critique de l'imagination a donc une double visée chez Feuerbach. Il faut d'abord critiquer l'*ersatz* de bonheur produit par l'imagination qui se substitue à la chose même, pour ensuite déterminer les limites dans lesquelles l'imagination peut être considérée comme rationnelle, i.e. comme ayant un apport légitime dans la formation de concepts par la conscience humaine<sup>206</sup>.

Toutefois, si la solution chrétienne apparaît comme insatisfaisante à Feuerbach, ce n'est pas qu'à partir de sa critique somme toute externe de l'*illusion de bonheur* offerte par la religion chrétienne. Il existe aussi des raisons *internes* qui font en sorte qu'il refuse catégoriquement cette alternative. En effet, si on se rappelle bien, l'enjeu pour la conscience malheureuse en est essentiellement un de réunion, de réunification de la conscience finie avec l'infini. Or, il semble que l'interprétation du monde développée par la conscience chrétienne, loin de réunir la conscience humaine avec son monde, semble au contraire démultiplier les niveaux de séparation. La conscience religieuse, nous l'avons vu, trouve son origine d'abord et avant tout dans le désir de *se séparer* du monde, i.e. de la nature dont l'indifférence est vue comme un affront au *sentiment de soi* de l'être humain. Mais plus encore, en se séparant ainsi de la nature, le chrétien tend à se replier à l'intérieur de sa conscience pour ensuite se projeter en Dieu, la figure toute-puissante de ses propres facultés conscientes dépourvues de leurs limites humaines. Or, en posant la volonté de Dieu comme expression du désir subjectif du chrétien, la conscience ne fait pas seulement du genre un être indépendant de l'individu, elle le soumet en outre à la volonté de ce dernier. Le christianisme n'a, selon Feuerbach : « cure du

---

<sup>202</sup> Ibid., p.209. Cf. L. Feuerbach. « L'Immortalité du point de vue de l'anthropologie », p.230 ; A. Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach*, pp.101-102 ; M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.309.

<sup>203</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.256.

<sup>204</sup> Cf. M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.313.

<sup>205</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.366.

<sup>206</sup> M. Wartofsky. « Imagination, Thought and Language in Feuerbach's Philosophy », p.209.

genre, et n'[a] d'yeux que pour l'individu<sup>207</sup> ». Autrement dit, la foi met la puissance du genre au service de l'ego. Le genre apparaît ainsi comme quelque chose d'instrumental pour l'ego qui en use selon ses besoins, alors que comme nous le verrons plus loin le genre, comme genre humain, ne saurait être distingué de l'ego. Autant autrui est le « député de l'humanité<sup>208</sup> » pour le *soi*, autant lui-même représente le genre pour autrui.

Cette séparation qu'opère la foi trouve son expression la plus claire dans l'intolérance de la foi pour tout ce qui n'est pas conforme à sa loi<sup>209</sup>. « La foi, dit encore Feuerbach, sépare : ceci est vrai, cela est faux. Elle s'approprie à elle seule la vérité. La foi a pour contenu une vérité *particulière, déterminée*, qui est nécessairement liée à la *négation*. La foi est par nature *exclusive*<sup>210</sup> ». Ce principe qui divise le genre humain entre chrétiens et païens, orthodoxes et hérétiques, constitue ainsi une nouvelle division entre le Je et le Tu constitutif du genre feuerbachien. Mais, peut-être plus grave encore, la foi ne fait pas que séparer l'individu religieux de son genre, elle le déchire aussi au plus profond de son être (*Wesen*) même. Nous l'avons vu, la foi trouve son véritable ancrage, sa véritable force dans l'amour, l'amour que lui porte le divin, l'amour qu'il porte au divin, en un mot, pour le fidèle, comme l'écrit Feuerbach, l'amour est la médiation suprême entre la foi et l'absolu divin<sup>211</sup>. Or, loin d'être en adéquation avec l'amour, « [l]a foi est le contraire de l'amour<sup>212</sup> ». Alors que l'amour est désir de l'autre, « [l]a foi est un feu qui dévore sans merci son contraire<sup>213</sup> ». C'est pourquoi la foi, selon Feuerbach, reste incapable de résoudre le déchirement de la conscience malheureuse. Elle reste incapable, malgré ses prétentions, d'atteindre l'universel (l'amour effectif), du fait de ses fondements mêmes, particularistes (la foi « sépare », distingue) : « Le Christianisme *s'intitule* la religion de l'amour, mais il *n'est* pas la religion de l'amour, il est la religion de l'égoïsme surnaturel et spirituel<sup>214</sup> ». La solution chrétienne est dès lors non seulement abstraite, mais fondamentalement autocontradictoire aux yeux de Feuerbach.

---

<sup>207</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.291. Feuerbach dit aussi ailleurs : « Au fond, l'objet de la foi est encore l'homme, mais dans elle le moi se trouve aimé de Dieu, tandis que dans l'amour le moi est obligé d'aimer un autre moi humain. L'amour et la foi ont donc une origine commune, mais ma foi personnelle ne s'occupe que du salut personnel de mon moi. La foi, c'est l'égoïsme, de l'individualisme sanctifié, qui fait tout pour acquérir le bonheur personnel » (L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.47). Alors que dans le rapport direct de l'individu à son genre, en la personne d'un autre humain, il doit y avoir réciprocité, dans le rapport indirect, par le biais de la figure divine, au contraire, le rapport est entièrement narcissique. Sur la critique de cet individualisme moderne, cf. L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et l'immortalité*, pp.44 sq.

<sup>208</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.298.

<sup>209</sup> Ibid., p.401.

<sup>210</sup> Ibid., p.402. Cf. J. Salem. *Une lecture frivole des écritures*, pp.101-103.

<sup>211</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.193.

<sup>212</sup> Ibid., p.411. Cf. A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, pp.704 sq.

<sup>213</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.409. Cf. Ibid., p.414.

<sup>214</sup> L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », p.310, §15.



Quelle sera alors l'alternative proposée par Feuerbach? Cette question essentiellement liée à l'anthropologie naturaliste que Feuerbach développe par opposition à l'ancienne anthropologie fera l'objet de plus amples développements au cours du prochain chapitre. Nous dirons ici simplement que le but des travaux critiques<sup>215</sup> de Feuerbach est essentiellement de « transformer les théologiens en anthropologues, les “théophiles” en philanthropes, les candidats de l'au-delà en étudiants de l'ici-bas, les valets de chambre religieux et politiques de la monarchie et de l'aristocratie célestes et terrestres en citoyens de la terre libres et conscients de soi<sup>216</sup> ». C'est en ce sens qu'on peut voir dans l'entreprise feuerbachienne une première tentative de fonder un humanisme *exclusif* faisant l'économie de la transcendance (à la fois divine, métaphysique et politique) en recentrant le regard de l'être humain sur sa propre finitude, sur son appartenance à la sphère naturelle et sur son attachement à autrui<sup>217</sup>.

C'est pourquoi, si Feuerbach peut écrire dans sa philosophie critique que « le tombeau des hommes est le berceau des dieux<sup>218</sup> », il semble bien que son projet anthropologique tel qu'il l'esquisse notamment dans la préface à ses *Principes pour une philosophie de l'avenir* doive être résumé de manière inverse : il faut que le tombeau de Dieu soit le lieu de naissance d'êtres humains conscients de leurs puissances *à la lumière et selon les limites* de leur finitude.

---

<sup>215</sup> Nous n'avons pu ici que de traiter de sa critique de la religion, et encore uniquement de la religion chrétienne, mais l'œuvre de Feuerbach, outre ses travaux critiques sur la religion *en général*, propose également une critique de la philosophie spéculative et de la métaphysique. Ces aspects n'auront pu malheureusement être traités ici que de manière indirecte et partielle.

<sup>216</sup> Cité dans M. Xhaufflaire. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, p.251.

<sup>217</sup> C'est dans ce primat de la finitude que Feuerbach se distingue non seulement de l'approche chrétienne, mais aussi de l'approche hégélienne. Alors que celle-ci cherche à « [d]éduire le fini de l'infini », pour Feuerbach : « [l]a tâche de la vraie philosophie est de reconnaître non pas le fini dans l'infini, mais au contraire le non-fini, l'infini dans le fini » (L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie » dans *MP*, pp.148-149, § 24, 27). C'est ici que Feuerbach se sépare donc de son maître pour proposer une solution originale au problème de la « conscience » (qui chez lui est non seulement conscience, mais aussi, et peut-être surtout corps) malheureuse. Plutôt que d'élever le fini à l'infini (solution hégélienne), Feuerbach découvre l'infini dans l'existence finie elle-même, cf. H. Arvon. *Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.176. Cet aspect sera éclairé dans le prochain chapitre.

<sup>218</sup> L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, VII, p.398 : « So ist das Grab der Menschen die Geburtsstätte der Götter » [traduction libre]. Ce passage doit se comprendre à la fois en un sens métaphorique et littéral. Pour Feuerbach, la mort est *effectivement* le phénomène premier qui poussera l'être humain à projeter une foule de divinités dans ou par-delà la nature. Cependant, dans la mesure où la religion est essentiellement conçue comme aliénation des potentialités humaines, on peut également lire ce passage de manière métaphorique comme une retraduction de cette idée feuerbachienne que « pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien » (L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.143-144).

### CHAPITRE III : LE NOUVEL HORIZON DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Si Dieu et, plus généralement, la religion occupent une place si centrale dans la pensée de Feuerbach, c'est surtout parce qu'ils constituent le principal obstacle à ce que l'être humain soit en mesure de comprendre adéquatement sa situation dans le monde et l'histoire. Si la religion chrétienne, à tout le moins dans le monde occidental, a constitué la force structurante qui au long de l'histoire commanda l'activité et l'orientation humaine, son effondrement ou du moins son effacement à la modernité confronte l'être humain à une crise grave. Lorsque cette force structurante s'effondre, avec la mort de Dieu, c'est aussi, comme nous l'avons vu l'être humain qui se retrouve dans une situation hasardeuse. L'anthropologie devient alors, comme nous l'avons vu au chapitre I, une question centrale de la réflexion philosophique. Cependant, sans une compréhension profonde des sources religieuses de l'ancienne anthropologie, cette réflexion risque de n'être rien d'autre qu'un déplacement des catégories du divin au domaine de l'humain. On a souvent pris Feuerbach pour la figure type d'un tel geste insuffisant de déplacement : en réhabilitant l'anthropologie comme fondement de la théologie, on a voulu y voir une divinisation de l'Homme au détriment de Dieu<sup>1</sup>.

Le présent chapitre présente ce qu'on pourrait qualifier de noyau dur de l'anthropologie nouvelle de Feuerbach et cherchera au contraire à montrer que ce dernier offre, dans le cadre des réflexions tournant autour de la mort de Dieu, une position originale. Cette situation entre Hegel et Nietzsche n'est réductible ni à la simple reprise des catégories divines transférées à la figure humaine divinisée ni à l'antihumanisme né du nihilisme moderne. Autrement dit, tout en proposant une alternative réelle à ce qu'il saisit comme le propre de la conscience religieuse dans son rapport au monde et à sa finitude, Feuerbach n'abandonne pas pour autant le motif de l'humanisme séculier.

Nous nous attarderons donc à expliciter dans ce troisième chapitre, les principes ou les lignes de force de cette nouvelle anthropologie proposée par Feuerbach, anthropologie qui prend chez lui véritablement la forme d'un *projet* plutôt que d'une théorie proprement constituée<sup>2</sup>. Nous évaluerons

---

<sup>1</sup> Cela trahit cependant une compréhension inadéquate de la pensée feuerbachienne, mécompréhension explicable en partie par le fait qu'on tend couramment à ne considérer, du moins dans le monde francophone, que *L'Essence du christianisme* et les écrits traduits par Althusser sous le nom de *Manifestes philosophiques*, ce qui donne souvent une vue partielle – et partielle si l'on considère que c'est souvent au travers du prisme de l'école althussérienne qu'on s'introduisit à Feuerbach – de l'œuvre.

<sup>2</sup> Nous préférons parler d'un *projet* anthropologique dans la mesure où l'anthropologie de Feuerbach n'a fait l'objet d'aucun traitement systématique dans son œuvre, mais reste le plus souvent à l'état d'intuition.

ensuite, à la lumière de ce portrait, la critique poststructuraliste d'inspiration nietzschéenne couramment adressée à l'endroit de Feuerbach. Nous nous demanderons alors si Feuerbach ne constitue pas le plus souvent pour ces auteurs rien d'autre qu'un homme de paille pratique pour miner la crédibilité d'un certain humanisme naïf. À l'opposé, en proposant une lecture fine de la pensée anthropologique feuerbachienne et en la confrontant à cette problématique de la mort de l'Homme comprise comme la suite logique, dans la perspective nietzschéenne, de la mort de Dieu<sup>3</sup>, nous aimerions montrer que la question demeure ouverte et la contribution feuerbachienne sur les possibilités suite à la mort de Dieu demeure toujours d'actualité.

### ***1. L'anthropologie feuerbachienne : l'humanité au miroir de la nature***

*Qui craint d'être fini, craint d'exister. Toute existence réelle, c'est-à-dire toute existence qui est effectivement existence, est existence qualitativement déterminée<sup>4</sup>*

La perspective anthropologique est, pour Feuerbach, toujours d'emblée une perspective relationnelle<sup>5</sup>. L'anthropologie chrétienne, de même que l'anthropologie philosophique traditionnelle n'échappent pas à ce constat, bien que dans leur cas, la relation soit pour l'essentiel travestie. Ainsi, dans la religion chrétienne, l'être humain est bien dans un rapport à son autre (que celui-ci soit entendu au sens de l'autre Homme comme être générique ou encore de la nature vue comme l'altérité radicale de la conscience religieuse). Cependant cet autre est objectivé dans une figure divine qui subsume sous elle l'altérité générique et naturelle. De manière analogue, la philosophie spéculative relève également la dimension essentiellement relationnelle de l'être humain, mais en confinant ce rapport à la sphère de la conscience, de l'entendement abstrait, de la pensée, de l'Esprit<sup>6</sup>. Ce n'est qu'une fois que la conscience de soi de la pensée spéculative est ramenée à son réel fondement anthropologique que la dimension essentiellement relationnelle de l'être humain peut être saisie dans ses multiples facettes<sup>7</sup>.

En effet, alors que la religion chrétienne, comme nous l'avons vu précédemment, se constitue comme repli sur soi de la conscience face à la nature, la philosophie spéculative constitue pour sa

---

<sup>3</sup> « Dieu est mort, maintenant nous voulons que le Surhumain vive » écrivait à cet effet Nietzsche (O.P.C., VI, p.258, Z, *De l'Homme supérieur* §2) montrant ainsi que seul *un dépassement* de l'homme via le *surhumain* constituait une réponse légitime à la mort de Dieu. Cf. F. Nietzsche. O.P.C., VI, pp.31-34, Z, *prologue* § 3-4.

<sup>4</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.132

<sup>5</sup> Cf. J.-M. Deranty. « Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications », p.3.

<sup>6</sup> Cf. L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.206, §18.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., pp.255-256, §50.

part un repli sur soi de la pensée par rapport à la dimension matérielle<sup>8</sup>. Pour l'une (la religion), c'est la nature comme *extériorité* qui est niée, pour l'autre (la philosophie), c'est la nature comme *soi*, i.e. le corps, qui est abolie au profit d'une pensée autonomisée<sup>9</sup>. Évidemment cette négation du corps ou de la nature ne s'affirme souvent pas *comme telle*. Ainsi, la nature est bien présente dans le christianisme, mais seulement comme produit de la création, i.e. comme dépourvue de toute substance<sup>10</sup>. De même, si la dimension matérielle du corps reste présente dans la pensée spéculative, ce n'est pas comme *fondement*, mais comme simple *moment* que la pensée<sup>11</sup>. C'est pourquoi Guimbail affirme que « [r]éfuter Hegel, c'est manifester la présence incontestable, mais constamment dissimulée, du *corps*. Feuerbach reprend les exemples hégéliens, mais pour soutenir que l'existence du corps est la condition de possibilité de toute expérience conscientielle<sup>12</sup> ».

Au contraire de l'idéalisme, l'entreprise anthropologique de Feuerbach visera donc à rétablir l'ordre entre le sensible et la pensée, entre le corps et l'esprit, entre la nature et l'entendement, finalement entre le genre et l'individu<sup>13</sup>. « De même que la plante et l'animal, écrit Feuerbach, l'homme est un être purement naturel<sup>14</sup> ». C'est là la première vérité de toute anthropologie. L'anthropologisme de Feuerbach est d'abord et avant tout un naturalisme, la nature constituant le cadre de toute ontologie possible<sup>15</sup>. Qu'est-ce à dire? D'abord que l'existence de l'être humain, comme individu et comme genre, est le produit d'interactions constantes avec le monde naturel. Certes cette nature, la raison peut la saisir comme universel, comme totalité, i.e. comme objet de contemplation, mais cette possibilité présuppose toujours un rapport plus intime à cette même nature. La nature est d'abord et avant tout l'écosystème *particulier* (ce fleuve, ces montagnes, ces

---

<sup>8</sup> Cf. Ibid., p.228, §29.

<sup>9</sup> Cf. Ibid., p.239, §36.

<sup>10</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.240.

<sup>11</sup> Cf. L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », pp.228-229, §29.

<sup>12</sup> D. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.4.

<sup>13</sup> « La critique de la religion, écrit ainsi Philippe Sabot, se veut donc retour vers l'expérience concrète, affective et sensible, de la conscience religieuse, en-deçà des abstractions qui en masquent le sens anthropologique » (P. Sabot. « L'anthropologie comme philosophie », p.9).

<sup>14</sup> L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.260. Cf. L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » dans *MP*, p.163, §57; M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.398. Il importe cependant de noter qu'il n'y a pas à proprement parler de distinction entre nature et culture (ou civilisation) chez Feuerbach. En effet, si l'être humain est lui-même un produit de la nature, la nature n'est pas elle-même exempte de l'empreinte de l'activité humaine. Ainsi, Feuerbach écrit par exemple : « Qui peut séparer l'histoire de la civilisation de l'humanité de l'histoire de la culture des animaux et des plantes? Qui peut méconnaître qu'ils changent et se perfectionnent avec l'homme, et réciproquement l'homme avec eux? » (L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », pp.260-261). À la lumière de ce passage, l'affirmation de Marx selon laquelle « [Feuerbach] ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité [...], mais le produit de l'industrie [...] qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations » (K. Marx et F. Engels. *L'Idéologie allemande*, p.55) doit certainement être relativisée.

<sup>15</sup> Cf. L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » dans *MP*, p.162, §54.

champs, etc.) qui assure la reproduction de la vie humaine et par là, la reproduction de sa conscience. La nature est donc ce monde, cet environnement (*Umwelt*)<sup>16</sup> que l'homme *habite*. La première détermination d'un être naturel est dès lors spatiale :

L'être-là (*Dasein*) est le premier être, la première détermination. Je suis *ici* : telle est la première marque d'un être *réel* et *vivant*. L'index est le guide qui conduit du néant à l'être. L'ici est la première limite, la première séparation. Je suis ici, tu es là-bas; nous sommes extérieurs l'un à l'autre; c'est pourquoi nous pouvons être deux sans nous faire du tort; il y a suffisamment de place.<sup>17</sup>

De cette détermination spatiale, Feuerbach tire de nombreuses conséquences pour sa nouvelle anthropologie. Dans l'espace, le Je se distingue d'un Tu occupant également un espace déterminé. Mais cette démarcation n'est possible que si les Je et Tu ne sont pas de simples représentations, de simples pensées, mais des *corps* ayant une étendue, occupant un certain *espace*. Plus encore, ce sont non seulement des corps, mais des corps *sensibles*, i.e. capables de remarquer l'autre, distinguer le *ici* du *là*<sup>18</sup>.

De plus, entre ce Je et ce Tu s'instaure une communication, une forme de reconnaissance. On trouve donc déjà là un rapport à l'altérité conçu comme un Tu avec lequel je peux entretenir un rapport particulier, dialogique. Comme l'écrit Wartofsky : « Individuality is not, therefore, *selbst-sein*, being oneself, but *mitsein*, being with another<sup>19</sup> ». Ce rapport privilégié du Je et du Tu sera traité plus amplement dans la section suivante. Cependant, ce qui ressort de ce premier contact avec l'altérité sensible, c'est cette notion de *limite* : si je suis ici, je ne puis être là. Autrement dit, je suis un être limité, un être fini<sup>20</sup>.

Dans cette seule citation se résument ainsi les multiples dimensions de l'anthropologie feuerbachienne : l'être humain est un être naturel, relationnel, fini, sensible et corporel. Contre les anthropologies traditionnelles de la religion chrétienne et de la philosophie moderne, Feuerbach affirmera ainsi le primat du fini sur l'infini, du corps sur l'esprit et du sensible sur la pensée.

Le traitement systématique de ces multiples dérivations excède le cadre du présent travail. Feuerbach lui-même n'a le plus souvent livré les fondements de son anthropologie que par bribes, de sorte que rendre compte *de manière exhaustive* des différents aspects de son anthropologie serait non

---

<sup>16</sup> Cf. J.-M. Deranty. « Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications », p.4.

<sup>17</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.248, §44. Cf. L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme », II, p.6. À cette détermination spatiale s'ajoute évidemment pour Feuerbach la détermination temporelle, cf. Ibid., p.247, §44 ; L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie » dans *MP*, pp.152-153, §39-40 ; L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.256.

<sup>18</sup> Cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.141.

<sup>19</sup> M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.422.

<sup>20</sup> « On peut ainsi dire que Feuerbach est le philosophe de la limitation » (Trần Văn Toàn. « La mort et le problème de Dieu chez Feuerbach », p.316.).

simplement un travail de synthèse, mais une véritable entreprise de prolongation de la pensée feuerbachienne. La dimension hypothétique d'une telle entreprise, pour intéressante qu'elle soit, est par trop ambitieuse pour trouver une place dans le cadre de ce mémoire. Nous nous limiterons donc à esquisser brièvement certains aspects de l'anthropologie feuerbachienne (la finitude, la corporalité et la sensibilité) qui le démarquent de l'ancienne anthropologie chrétienne ou idéaliste.

L'aspect central de la nouvelle anthropologie feuerbachienne par opposition à l'anthropologie traditionnelle, est le déplacement de sens qu'elle opère par rapport à la question de la finitude. En effet, si la finitude jouait un rôle central dans la théologie chrétienne ou encore dans la pensée spéculative, notamment celle de Hegel, celle-ci se *déduisait* en quelque sorte à *partir* de la figure de l'infini que représentait Dieu, ou encore l'Esprit. Si l'être humain est fini, c'est comme *créature* née de la volonté divine ou comme *produit*, comme *moment* de l'autodifférenciation à soi de l'Esprit<sup>21</sup>. Mais dès lors que la figure divine se comprend elle-même non plus comme première, mais comme l'objectivation imaginaire produite par la conscience humaine et par là dérivée, comme le souligne la critique feuerbachienne de la théologie chrétienne, l'infini cesse d'apparaître comme l'*origine* de la finitude pour en apparaître au contraire comme le *conséquent*. C'est pourquoi, par exemple, Feuerbach affirme que « le *fini* est la *vérité* de l'*infini*<sup>22</sup> ». Mais si, à la suite de la critique feuerbachienne, c'est l'infini qui a sa source dans le fini, d'où vient donc la finitude de l'être humain?

La finitude de l'être humain n'est rien d'autre que la conséquence de sa facticité, de son existence naturelle. Le signe *par excellence* de cette finitude naturelle, c'est le phénomène de la mort. Dans une perspective qui anticipe par certains côtés la pensée heideggerienne<sup>23</sup>, Feuerbach affirme en effet que l'être humain, contrairement aux autres vivants du règne naturel, a un « être-pour-la-mort » (*Sein zum Tode*)<sup>24</sup>, il ne fait pas que mourir comme les animaux, mais se représente cette mort : « L'homme meurt tout aussi bien que l'animal, mais il en diffère en ce qu'il sait et voit d'avance sa mort, et qu'il peut en faire l'objet même de sa volonté<sup>25</sup> ».

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cet être-pour-la-mort est l'une des sources originaires du besoin de religion<sup>26</sup>. Confronté à sa propre finitude par le biais de cet être-pour-la-mort, l'être humain s'invente une vie après la mort. Mais cette vie, qui peut donc la lui garantir sinon

---

<sup>21</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, pp.586-587, §566-568.

<sup>22</sup> L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie » dans *MP*, p.148, §25.

<sup>23</sup> Cf. J. Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.487.

<sup>24</sup> Cf. Trần Văn Toàn. « La Mort et le problème de Dieu chez Feuerbach », p.333.

<sup>25</sup> L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.333.

<sup>26</sup> « Phénomène de la nature le plus incompréhensible et en même temps le plus terrible, la mort est le berceau de la fantaisie, et par suite de la religion » (L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.245).

une force infinie, surnaturelle capable de transcender la mort? Qui d'autre que Dieu saurait conférer à l'être humain la garantie que la mort n'est rien pour lui? Sabot résume cette idée en affirmant : « Dieu devient alors le support commode de l'infinité de la faculté de penser et du sentiment : il est le fantasme de cette infinité et l'image renversée de la finitude qui est le lot de chaque être humain<sup>27</sup> ». C'est pourquoi pour Feuerbach le besoin d'immortalité est indissociable de la conscience religieuse : « Mon avenir sur la terre est incertain pour moi parce que mille et mille événements fortuits viennent renverser mes prévisions, parce que ma vie en général n'est rien de calculé d'avance ni de calculable. Mais l'avenir céleste est d'une certitude mathématique [pour la conscience religieuse]<sup>28</sup> ».

Ainsi, à l'origine de l'infini se trouve le vœu prométhéen d'un être désirant nier sa condition d'être fini<sup>29</sup>. L'être humain apparaît dès lors chez Feuerbach comme un *producteur d'infinis*. Or, il est intéressant qu'à l'origine de cette production, il y ait un motif essentiellement thérapeutique, l'être-pour-la-mort étant d'abord vécu selon le mode de l'angoisse et du malheur, la religion apparaît comme un premier remède. En ce sens précis, la religion est aussi « l'opium du peuple<sup>30</sup> » pour Feuerbach. Cependant, comme nous l'avons montré au dernier chapitre, ce remède s'avère en définitive être un véritable poison – ici aussi l'analogie de l'opium comme *φάρμακον* (*pharmakon*) est éclairante –, car s'il confère un certain bonheur au croyant, ce n'est toujours qu'un bonheur mutilé de sa dimension matérielle.

Comme le montre Feuerbach, à la source de ce repli vers l'infini, il y a d'abord et avant tout une motivation matérielle. C'est en effet parce que la vie est vue comme un bien que la mort est considérée avec douleur :

L'homme est en général [...] complètement satisfait de ce monde, malgré les maux qu'il contient. Il aime la vie, et même à tel point, qu'il ne peut pas se figurer un état contraire ni lui imaginer une fin. Cependant la mort vient, contre toute attente, détruire ses illusions; mais il ne la comprend pas; il est trop épris de la vie pour pouvoir reconnaître les droits de cette *altera pars*; il la regarde comme une "erreur énorme," comme un coup de tête d'un mauvais génie, et après elle [la mort] il continue tranquillement de vivre [...] La vie future étant le produit de l'imagination de l'homme, la réflexion et la fantaisie lui donnent, en l'habillant à leur manière, l'apparence d'une autre vie; mais, de quelque manière qu'on la retourne, elle n'a en réalité que les qualités et le contenu de celle-ci [cette vie mondaine et finie].<sup>31</sup>

<sup>27</sup> P. Sabot. « L'anthropologie comme philosophie », p.6.

<sup>28</sup> L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.232. Cf. L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et l'immortalité*, pp.44 sq. ; L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.317; L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », p.48.

<sup>29</sup> Cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.23 ; V. Harvey. « Feuerbach on Luther's Doctrine of Revelation », p.16.

<sup>30</sup> K. Marx. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.53.

<sup>31</sup> L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », pp.226-227.

Mais cette solution visant à postuler un prolongement de la vie par-delà la mort amène la conscience religieuse à négliger la vie réelle de l'ici-bas (pourquoi s'inquiéter des difficultés de la vie présente, si j'ai la garantie de la félicité dans l'après-vie). On nie ainsi la motivation première (le plaisir de la vie réelle de l'ici-bas) au nom d'une vie spirituelle imaginaire, mais qui dans les faits ne demeure toujours rien de plus que le reflet de l'ici-bas sans ses limites : « Qui a un Dieu éternel ne saurait réellement mourir. Qui se projette dans un être supra-mondain, ne peut pas réellement avoir sa vérité et sa véritable vie dans ce monde. De la croyance en ce Dieu personnel découle donc la négation de la nature et par là même de la mort<sup>32</sup> ».

La nouvelle anthropologie s'ancre au contraire dans la reconnaissance manifeste d'une primauté de la finitude humaine, finitude dont la borne n'est ni le divin ni l'Esprit, mais la nature. C'est dans l'existence naturelle que se déploie la vie humaine. C'est *dans* et *par* cette vie que l'être humain accède à l'infini, et ce, bien qu'elle-même soit en elle-même bornée, circonscrite, finie. Évidemment, une telle idée semble *a priori* assez paradoxale.

Certes nous avons vu que pour Feuerbach, l'être humain comme être fini est en mesure de *produire* des êtres infinis (Dieu, l'Esprit, etc.), mais ce sont là des productions imaginaires, des infinis imaginés. Est-ce donc là l'infini dont parle Feuerbach lorsqu'il écrit que le fini est « la *réalité* de l'infini » : l'infinie puissance de création de l'imagination? Il y a certainement un peu de cela, mais la question demeure : d'où vient cette infinie puissance d'imagination? L'enjeu est complexe, mais il semble que ce soit d'abord et avant tout du sensible et plus précisément de la douleur, de la perte (donc encore une fois de la conscience de la mort, cette fois par le biais de la mort d'autrui) que l'imagination se déploie dans toute sa grandeur. Feuerbach prend l'exemple de la poésie : « C'est la souffrance qui est la source de la poésie. Celui-là seul qui éprouve une perte infinie dans la perte d'un être fini peut concevoir les feux du lyrisme<sup>33</sup> ». L'imagination qui s'exprime par mille mots et mille métaphores à travers la poésie trouve sa source dans la douleur d'un être fini pour un autre. C'est ainsi que peut se comprendre cet apparent paradoxe qui fait du fini la source de l'infini, c'est ainsi que s'éclaire l'affirmation de Feuerbach : « *hors la détermination et la finitude, l'infini n'est rien*<sup>34</sup> ». C'est par la douleur sensible ou encore par la joie, jugées infinies par leur *intensité*, que naissent les plus grandes compositions artistiques de l'humanité. « Feuerbach ne rejette [donc] pas, comme le souligne

---

<sup>32</sup> A. Durand. « Ludwig Feuerbach: la religion de l'Homme », p.113.

<sup>33</sup> L. Feuerbach. « Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie », pp.147-148, §23. Cf. Ibid., p.154, §43.

<sup>34</sup> Ibid., p.148, §24.



justement Guimbail, toute relation positive à l'infini, mais il veut la concevoir à partir de la finitude<sup>35</sup> ».

Les passages suggérant cela sont nombreux et traversent l'œuvre de Feuerbach. On lit ainsi dans ses *Pensées sur la mort et sur l'immortalité* de 1830 :

Ce n'est que lorsque l'homme reconnaîtra à nouveau qu'il n'y a pas qu'une *mort apparente*, mais aussi une mort effective et véritable [...] ce n'est que lorsqu'il retrouvera la conscience de sa finitude qu'il trouvera le courage de commencer une vie nouvelle et qu'il ressentira le besoin pressant de faire ce qui est absolument vrai et essentiel, de ce qui est effectivement infini, le thème et le contenu de toute son activité spirituelle.<sup>36</sup>

Même lorsque Feuerbach désertera le camp de l'idéalisme autour des années 1838-1839, l'idée demeurera centrale à sa pensée<sup>37</sup>. La destination infinie de l'humanité ne saurait faire abstraction de son être-pour-la-mort<sup>38</sup>. C'est dans l'existence historique et dans l'humanité comme projet que l'individu humain accède à l'infini, en faisant sien ce projet. C'est donc *comme* être-avec (*Mitmensch*) ou *dans* cet être-avec-autrui (*Mitsein*) qui s'exprime, pour Feuerbach, de manière privilégiée au travers de l'amour et de l'art (en son sens le plus large) que l'être fini accède à l'infini<sup>39</sup>. Cependant, cette résolution du problème de la conscience malheureuse ne suppose pas une élévation du sujet fini au niveau de l'infini ou, pour le dire en termes feuerbachiens, pas l'élévation de l'individu au niveau du genre. Au contraire, le rapport au genre comme nous le verrons passe d'abord par le rapport à l'autre. C'est dans la rencontre de la finitude (Je) et de la finitude (Tu) que l'infini se produit comme nous l'avons vu avec l'exemple de la poésie. C'est en reconnaissant avoir toujours déjà été dans un rapport de réciprocité avec autrui – et à travers lui, avec le genre de manière plus générale – que le Je prend conscience de sa dimension potentiellement infinie. C'est pourquoi, selon Feuerbach : « La pensée de l'avenir historique est infiniment plus capable d'inspirer à l'homme de grands sentiments et de grandes actions que le rêve de l'éternité théologique<sup>40</sup> ». Comme on le voit, la critique de l'infini et la réflexion feuerbachienne sur le primat de la finitude *dont dérive l'infini* a une visée éminemment pratique, celle de réorienter l'activité et les espérances humaines vers l'ici-bas, l'existence naturelle, etc.

---

<sup>35</sup> D. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.16.

<sup>36</sup> L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et l'immortalité*, p.50. Cf. Ibid., p.93 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.113.

<sup>37</sup> On peut songer notamment à l'écrit de 1846, *L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie*, où Feuerbach reprend le thème de la mort et de l'immortalité, mais dans une perspective résolument matérialiste, cf. L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », pp.240-241 ; L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.342.

<sup>38</sup> Cf. Trần Văn Toàn. « La Mort et le problème de Dieu chez Feuerbach », p.346.

<sup>39</sup> Cf. H. Arvon. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.157 ; L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », pp.236-237, §33 ; D. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.16.

<sup>40</sup> L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.240.

Or, comme le remarque justement Greisch, cette critique de l'infini s'ancre dans « une analyse de la corporéité<sup>41</sup> », symbole de la finitude humaine. Ici aussi, dans la réflexion feuerbachienne du corps, nous retrouvons cette dualité entre le fini et l'infini. Le corps par l'espace qu'il occupe, par le temps de son existence, appartient d'emblée à la sphère de la finitude. L'esprit ou la pensée, du moins d'après l'idéalisme (le jeune Feuerbach défendra d'ailleurs lui aussi ce point de vue avant de se tourner vers le matérialisme), n'ont aucune limite et sont par là infinis. À l'opposé, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, pour Feuerbach, la pensée philosophique est toujours un produit de sa propre histoire dont l'émergence suppose un contexte historique précis qui ne saurait embrasser l'existence dans sa totalité<sup>42</sup>. Plus encore, c'est du besoin et du désir que naissent pensée et philosophie, elles n'ont en cela rien d'absolu *a priori*, mais au contraire un point de départ tout à fait fini.

Cette dimension affective de la pensée permet de voir plus clairement la relation que trace Feuerbach entre la finitude et le corps. C'est comme corps sensible que l'être humain ressent sa finitude, c'est le désir et le besoin de comprendre son expérience mondaine qui l'amène à la pensée spéculative. À travers la pensée, c'est un besoin d'interprétation, de compréhension, d'explication qui s'exprime. Mais à l'instar de Nietzsche, l'unité réflexive et interprétative n'est pas d'abord et avant tout la conscience comme le suggérerait la philosophie moderne depuis Descartes, c'est bien plutôt le corps qui constitue l'unité originaire de la conscience. Cet aspect de la pensée nietzschéenne fut souligné, avec justesse, par Didier Franck<sup>43</sup>. Ce qui fut beaucoup moins souligné cependant est que cette idée est déjà présente dans l'anthropologie feuerbachienne : « *mon corps dans sa totalité est mon moi, mon essence même*<sup>44</sup> ». On peut certes distinguer le point de vue psychologique du point de vue physiologique, mais comme le montre Feuerbach dans son texte *Contre le dualisme du corps et de l'âme* (1846), une telle démarcation demeure abstraite<sup>45</sup>. Le point de vue physiologique saisit le corps uniquement comme objet, alors que la psychologie reste campée sur le point de vue strictement subjectif. Au contraire, le corps du point de vue de l'anthropologie feuerbachienne est l'unité de l'extériorité et de l'intériorité, du sujet et de l'objet : « Le corps est ce que j'ai de plus propre et un

---

<sup>41</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, I, p.487.

<sup>42</sup> Cf. L. Feuerbach. « Contributions à la critique de la philosophie de Hegel », pp.27-29.

<sup>43</sup> Cf. D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, pp.175-176 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, pp.60-61, GS § 11 ; Ibid., X, p.315, 27[27]-1884.

<sup>44</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.239, §36. Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.219-220 ; « J. Salem. *Une lecture frivole des écritures*, p.75.

<sup>45</sup> Cf. L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme », I, p.5.

élément réellement extérieur<sup>46</sup> ». C'est donc dans l'unité supérieure du corps humain que Feuerbach entend réconcilier les dualismes philosophiques de la pensée et du sensible, du point de vue psychologique et physiologique, des écoles matérialiste et idéaliste :

La vérité n'est ni le matérialisme, ni l'idéalisme, ni la physiologie, ni la psychologie, la vérité, c'est uniquement l'*anthropologie*, uniquement le point de vue de la sensibilité, de l'intuition car seul ce point de vue me donne la *totalité* et l'*individualité*. Ce n'est pas l'âme qui pense et sent – car l'âme n'est que la fonction ou le phénomène du penser, du sentir et du vouloir, personnifié et hypostasié, métamorphosé en un être – ni le cerveau car il est une *abstraction physiologique*, un organe extirpé de la totalité, séparé du crâne, du visage et en définitive du corps, fixé pour lui-même. Le cerveau n'est l'organe de la pensée que pour autant qu'il est lié à une tête et à un corps humain. L'extérieur présuppose l'intérieur mais l'intérieur ne se réalise que dans son extériorisation. L'essence de la vie est l'*extériorisation de la vie*. L'extériorisation de la vie du cerveau, c'est la tête.<sup>47</sup>

Si donc l'idéaliste a tort d'abstraire la pensée de son fondement somatique, organique et sensible, le matérialiste a tout aussi tort de réduire celle-ci à l'activité d'un organe particulier comme le cerveau, alors que le sens, le sensible *et* le spirituel ne naissent vraiment que de l'*unité organique* du corps. En ce sens, Greisch a raison d'écrire que, pour Feuerbach, « [l']idée d'un corps spirituel n'est qu'une chimère, car le corps organique est lui-même déjà un corps spirituel<sup>48</sup> ». Mais à la différence du corps spirituel de l'Église chrétienne, le corps reste chez Feuerbach dans les bornes de la nature et ne se laisse pas vaguer dans la sphère de l'infinie fantaisie. Si l'imagination joue encore un rôle pour la pensée et la pratique dans l'anthropologie feuerbachienne, c'est une imagination qui *joue avec* et *dans* les limites que lui impose la nature plutôt que de *nier* l'existence de ces limites. C'est pourquoi Feuerbach écrit à titre d'exemple :

Le corps est-il, comme l'assurent le platonisme et le christianisme, une chaîne importune pour l'esprit? Quelle absurdité! *Le corps est le fondement de la raison, le lien de la nécessité logique*; seul il empêche que les pensées de l'homme aillent se perdre dans le champ indéfini de la fantaisie. En ce sens il est bien une chaîne, mais cette chaîne a été attachée à notre folie par la police de la nature.<sup>49</sup>

En affirmant comme il le fait ici, que le corps sensible est le fondement de la raison, l'anthropologie feuerbachienne ne fait pas que proposer une nouvelle ontologie, mais suggère également une nouvelle épistémologie sensualiste. Cependant, l'absence de réflexion systématique sur l'épistémologie de la part de Feuerbach – qui préfère comme le souligne Johnston, s'intéresser aux

---

<sup>46</sup> D. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.5.

<sup>47</sup> L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme », II, p.6.

<sup>48</sup> J. Greisch. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, I, p.488. Cf. L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*, p.115.

<sup>49</sup> L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.327.

questions ontologiques<sup>50</sup> – ne nous permet pas de soulever ici les enjeux du débat entourant cette question<sup>51</sup>.

Ce qu'il faut retenir du *somatisme* de l'anthropologie feuerbachienne, c'est d'abord et avant tout l'idée que nous retrouverons plus tard chez Nietzsche et qui met à mal l'image qu'avait la pensée moderne de l'homme comme être souverain, comme conscience autonome, comme esprit. Avec la réintroduction du corps dans l'anthropologie, Feuerbach marque les premières étapes de la critique du subjectivisme de la pensée moderne; une critique qui trouvera son expression la plus claire dans les pensées nietzschéenne, freudienne et heideggérienne qui ont tant marqué, par leurs critiques du sujet, la tradition poststructuraliste. Bien entendu, cette dette est la plupart du temps passée inaperçue, notamment parce que pour Feuerbach, cette critique du sujet traditionnel de l'anthropologie philosophique ne s'articulera pas autour d'une rhétorique explicitement antihumaniste comme c'est le cas chez certains poststructuralistes. C'est au contraire un motif essentiellement humaniste qui l'amène à vouloir mettre à jour les réelles puissances de l'être humain, ce qui suppose d'abord et avant tout de rendre manifeste ses limites.

Cependant, par ce geste, Feuerbach opère un décentrement du sujet, car si le corps devient le point central de la vie humaine, l'être humain n'en est toutefois pas pour autant maître en sa demeure. Reprenant le « Ça pense » de Lichtenberg – qui aura aussi une influence déterminante sur la pensée de Nietzsche<sup>52</sup> – Feuerbach souligne l'existence d'un non-je, d'une sphère inconsciente capable d'agir et de penser par-delà la sphère de la conscience subjective<sup>53</sup>. Il écrira : « L'homme se trouve, avec sa conscience, sur un fondement inconscient, il est là involontairement, il est un être nécessaire de la nature. La nature agit en lui sans qu'il le veuille ou même le sache. Il considère comme sien son corps, mais celui-ci lui est absolument étranger<sup>54</sup> ». On le voit donc, le corps, s'il constitue l'unité de l'extérieur et de l'intérieur, de la pensée et du sensible, de la nature et de l'esprit, etc., constitue néanmoins une *unité problématique* puisqu'il est aussi l'unité qui gît avant la disjonction

---

<sup>50</sup> Cf. L. Johnston. *Between Transcendence and Nihilism*, p.13.

<sup>51</sup> À ce sujet, cf. Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.6 ; E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, pp.98 sq. ; M. Wartosky. *Feuerbach*, pp.372, 384. Voir également les passages exprimant ce procès de constitution de la pensée à partir du sensible dans l'œuvre de Feuerbach, cf. notamment L. Feuerbach. « Pensées diverses », pp.320-321; L. Feurbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », pp.234, 244, §31,41.

<sup>52</sup> Cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, III\*\*, p.228, HTH, VO § 109 ; F. Nietzsche. *O.P.C.*, XIII, p.23, 9[11]-1887.

<sup>53</sup> L. Feuerbach. « Contre le dualisme du corps et de l'âme », I, p.8.

<sup>54</sup> L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, X, 306: „Der Mensch steht mit Bewusstsein auf einem unbewussten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur. Die Natur wirkt in ihm ohne sein Wollen und Wissen. Er nennt seinen Leib sein und ist ihm doch absolut fremd« [traduction libre]. Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.393.

du volontaire et de l'involontaire, du conscient et de l'inconscient, du je et du non-je<sup>55</sup>. Le rapport à l'altérité n'est pas aboli, réglé une fois pour toutes dans l'anthropologie feuerbachienne, il est plus simplement *reconnu*. Encore une fois, nous retrouvons ici le caractère thérapeutique de la philosophie pratique de Feuerbach. Si l'homme est malade de son idéalisme, de son rapport imaginaire à la nature et à autrui, sa guérison passe d'abord par la prise de conscience de ses limites, la réappropriation de sa puissance d'agir passe aussi par la reconnaissance des limites de cette même puissance.

Mais plutôt que d'adopter une perspective pessimiste voire nihiliste, du fait que l'être humain est « étranger en sa propre demeure<sup>56</sup> », Feuerbach y voit plutôt un examen nécessaire permettant de développer chez celui-ci un rapport sain, authentique à l'existence sensible. Ce rapport sain au sensible<sup>57</sup> constitue pour ainsi dire l'objectif central de la philosophie nouvelle de Feuerbach. L'examen qu'exige une telle réorientation de l'activité humaine ne saurait être produit cependant dans l'isolement ni des esprits ni des corps. C'est d'abord dans le rapport à autrui que l'être humain *peut* non seulement prendre conscience de sa propre finitude sensible et naturelle, mais *doit* rechercher les voies de l'émancipation. L'infini qui naît du fini ne peut naître que dans et par le rapport entre Je et Tu. Cette dialectique du Je et du Tu<sup>58</sup> pose cependant un problème majeur pour l'anthropologie feuerbachienne, celui du rapport de l'individu au genre.

## **2. Le même et l'autre : le problème du rapport au genre**

Dans son article *L'Homme miroir de Dieu*, Claude Bruaire interprète le projet feuerbachien en un sens résolument solipsiste : « La différence, la transcendance, s'éprouvent comme différence immanente *dans* l'Identique sphère humaine, insulaire et absolue<sup>59</sup> ». Il poursuit plus loin en affirmant que l'herméneutique feuerbachienne reste « impuissante à rendre l'individu à son essence, à son être social<sup>60</sup> ». Une telle lecture méconnaît cependant radicalement, comme nous le verrons, le naturalisme et la conception intersubjective de la conscience qui animent la pensée de Feuerbach.

La mécompréhension de Bruaire demeure néanmoins intéressante en ce qu'elle soulève clairement l'un des enjeux centraux du projet anthropologique de Feuerbach, à savoir le rapport du même à l'autre. Nous l'avons vu, du point de vue ontologique, la critique feuerbachienne de Hegel s'articule autour d'une critique de l'Identité, consistant à réduire l'être à la pensée. Feuerbach cherche

---

<sup>55</sup> Cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, pp.188, 218.

<sup>56</sup> Ibid., p.188 : « a stranger in his own house » [traduction libre].

<sup>57</sup> À ce sujet, cf. L. Feuerbach. *L'Éthique*, p.97 ; A. Schmidt. *Emancipatorische Sinnlichkeit* ; M. Xhaufflaire. « L'Évangile de la *Sinnlichkeit* et la théologie politique ».

<sup>58</sup> Cf. L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.262, §62.

<sup>59</sup> C. Bruaire. « L'homme miroir de Dieu », p.348.

<sup>60</sup> Ibid., p.353.

ainsi à ménager un espace pour l'altérité souveraine, alors que la logique hégélienne réduit à ses yeux toute altérité à n'être plus qu'un moment du Même. C'est donc au nom de la multiplicité que l'identité est attaquée par Feuerbach. Ainsi, malgré ce qu'en dit Bruaire, tout en niant l'altérité divine, le projet feuerbachien cherche à ménager un espace de la différence, du divers, de l'altérité.

Il faut cependant dire que le rapport du même à l'autre, de l'identité et du multiple ne trouve chez Feuerbach aucune solution définitive. Feuerbach développe une conception ouverte de la dialectique des contraires où aucune résolution définitive n'est finalement atteignable. Il n'est ni un penseur de l'identité absolue ni un penseur de l'altérité radicale ou infinie. À titre d'exemple, la nature, nous l'avons vu, constitue certes l'altérité de l'être humain, en tant qu'elle est cet ensemble de forces dont il dépend et qui constitue son extériorité, mais, en un même temps, comme entité corporelle, l'être humain est aussi une partie de cette nature. En participant à la nature, l'être humain est à la fois dans un rapport d'identité et d'altérité, un rapport irréductible et dont l'équilibre est toujours dynamique. L'existence est donc, pour Feuerbach, cette dialectique ouverte passant constamment du devenir-même au devenir-autre et inversement.

Une telle dynamique est également au centre du rapport entre l'individu et le genre. Si Feuerbach est catégorique, malgré l'avis de bien des critiques, pour faire de l'individu la réalité première<sup>61</sup>, la conscience de soi de l'individu est indissociable de son rapport à l'autre<sup>62</sup>. Cet autre, ce n'est pas (encore) le genre, mais d'abord et avant tout l'autrui, le semblable (*Mitmensch*), le Tu qui médiatise non seulement l'expérience première du Je avec l'extériorité mondaine – songeons simplement à titre d'exemple, au rôle du parent dans la construction du rapport-au-monde du nouveau-né –, mais qui en outre constituerait un élément essentiel dans la genèse de la conscience de soi du Je comme Je (encore ici, l'exemple du développement psychique de l'enfant s'avère éclairant) : « L'autre homme est le lien entre moi et le monde [...] Originellement il est nécessaire d'être deux pour penser. Ce n'est qu'au stade d'une culture supérieure que l'homme se redouble, au point de pouvoir jouer à présent en soi et pour soi le rôle de l'autre<sup>63</sup> ». Quelles formes prend ce rapport du Je au Tu si important non seulement d'un point de vue éthique, mais aussi génétique pour l'anthropologie feuerbachienne?

---

<sup>61</sup> « L'individu est pour Feuerbach l'être absolu, c'est-à-dire *vrai et réel* » (L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à 'L'Unique et sa propriété' », p.299, §7). Cf. Ibid., pp.297-298, §5 ; L. Feuerbach. « L'immortalité au point de vue de l'anthropologie », p.281 ; M. Wartofsky. *Feuerbach*, pp.341, 423.

<sup>62</sup> Cf. L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.262, §61 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.246.

<sup>63</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.210-212. Cf. J.-M. Deranty. « Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications », p.12 ; L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.175.

Deux formes semblent se dégager des travaux de Feuerbach. Du point de vue génétique, le rapport à l'autre est d'abord un rapport affectif et sexuel. L'autre est d'abord un objet d'amour et de désirs et de ce rapport naît le genre, comme l'enfant de l'union de l'homme et de la femme<sup>64</sup>. Mais l'amour s'exprimant au travers une saine sexualité prend une forme plus universelle dans sa dimension éthique. Si l'amour, dans sa forme sexuelle, garde les dimensions d'une relation de réciprocité *intime* entre le Je et le Tu, dans sa forme éthique, l'amour se constitue de manière plus universelle comme relation *sociale*. L'amour prend alors la forme du respect et de l'entraide. Autant le bienfaiteur se présente comme un Dieu pour le Je, autant je suis divin en me faisant le bienfaiteur de l'humanité<sup>65</sup>.

L'amour serait donc pour Feuerbach la source et le ferment de la reproduction sociale (dimension génétique) et la garantie du maintien du lien social (dimension éthique). Bien entendu, Feuerbach n'a pas réfléchi, à la manière de l'historien, du sociologue ou encore de l'anthropologue, les formes concrètes qu'ont revêtues, à travers les différentes époques et cultures, ces rapports de réciprocité qu'il associe à l'amour en un sens assez large. Il n'a pas non plus cherché à réfléchir les conflits qui peuvent émerger non seulement de ces formes sociales ou plus simplement de la relation du Je au Tu. Cette absence lui fut lourdement reprochée par Marx et Engels qui verront dans cette conception du social fondée sur l'amour l'expression de l'idéologie bourgeoise désireuse de nier l'existence des conflits et de la lutte des classes comme fondement de la division sociale<sup>66</sup>.

Cependant, il semble qu'à la différence de Marx, le but de Feuerbach soit situé ailleurs. Il est d'abord *normatif*: malgré l'injustice et les inégalités que Feuerbach lui-même dénonce à plusieurs endroits dans son œuvre, l'amour et la réciprocité constituent les critères d'une société libre et émancipée<sup>67</sup>. Toutefois, la philosophie sociale de Feuerbach ne se veut pas *que* normative, mais également *descriptive*, bien que ce soit à un tout autre niveau que l'entreprise marxienne. En mettant l'emphasis sur l'amour et la réciprocité, Feuerbach cherche *à priori*, la condition de possibilité de toute société humaine possible, dans la volonté d'interagir et d'entrer en rapport avec autrui plutôt que de fuir toute forme d'associations. Par ses intérêts de recherche, Feuerbach anticipe ainsi plutôt

---

<sup>64</sup> Cf. L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », pp.301-303, §8-9 ; V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.112.

<sup>65</sup> Cf. L. Feuerbach. « L'Essence de la foi d'après Luther », pp.47-48.

<sup>66</sup> Cf. F. Engels. *Ludwig Feuerbach*, p.54.

<sup>67</sup> Ce projet normatif trouvera son expression politique dans l'œuvre des « socialistes vrais » Moses Hess et Karl Grün, dont Marx et Engels feront la critique dans *L'Idéologie* puis dans le *Manifeste*, cf. H. Arvon. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, pp.107-113 ; K. Marx et F. Engels. *L'Idéologie allemande*, pp.499 *sq.* ; K. Marx et F. Engels. *Le Manifeste du parti communiste*, pp.52-55.

une sorte de proto microsociologie interactionniste<sup>68</sup> que l'approche marxienne plus intéressée par la dimension structurelle des conflits sociaux<sup>69</sup>.

Chez Feuerbach, le Tu est à la fois séparé du Je et relié à ce dernier par l'amour, à la fois autre et même – ou du moins, semblable –, il constitue l'*alter ego* du sujet. Or c'est seulement en se constituant comme mon *alter ego* et moi comme le sien, qu'émerge la catégorie de genre. En ce sens le genre n'a pas *en soi* de réalité ontologique<sup>70</sup>. Si Feuerbach suggère parfois qu'on peut comprendre le genre comme l'humanité à travers l'histoire passée, présente et à venir, il demeure comme telle *une représentation* que la conscience individuelle développe à partir de son interaction quotidienne avec autrui, mais aussi par la réflexion sur son propre passé et son avenir. Le genre, comme Feuerbach le souligne avec force dans son *Passage de la théologie à la philosophie*, trouve sa genèse dans le processus d'abstraction qu'opère la conscience individuelle à partir d'une réalité tout aussi individuelle. On reconnaît bien là le nominalisme ontologique de Feuerbach<sup>71</sup>. Cependant ce nominalisme n'implique pas pour autant que les concepts universaux, produits par suite d'abstraction, soient pour autant illégitimes ou illusoire. Ils le deviennent seulement dès lors qu'ils s'autonomisent (ou « s'ontologisent ») et qu'on oublie le processus réel de genèse de ces concepts pour les prendre pour argent comptant :

Les anciens métaphysiciens disaient que les essences des choses, c'est-à-dire les concepts génériques (*Gattungsbegriffe*), sont éternelles et que seuls les individus sont engendrés, apparaissent et disparaissent. Mais les genres ne sont rien d'autre que les choses telles que les pense la raison, dont elles sont les objets. La raison abstrait des individus l'universel et fixe ensuite comme éternelle cette essence abstraite.<sup>72</sup>

Les universaux sont donc des produits de l'activité intellectuelle, s'ils ont une prise sur le réel, c'est essentiellement comme logique de représentation. Le genre, cela semble clair pour Feuerbach, constitue un tel universel, dont la prégnance est d'ordre essentiellement pratique : par la notion de genre je puis donner un sens à ma propre existence dans sa dimension à la fois sociale et historique.

---

<sup>68</sup> Alors que « [l]es phénomènes saisis au niveau *macrosociologique* sont globaux et caractérisent des sociétés entières [ce qui est caractéristique notamment de la sociologie marxienne – E.C.]; l'approche *microsociologique* prend comme unité l'action individuelle [...] en situation d'interaction » (A. Akoun et P. Ansart. *Dictionnaire de sociologie*, p.315). L'intérêt feuerbachien pour les rapports interindividuels (dialectique du Je et du Tu) anticipe ainsi en un certain sens, notamment lorsqu'il affirme que c'est au travers l'autre que se construit le soi, l'interactionnisme symbolique (cf. Ibid., p.290-291).

<sup>69</sup> Cf. H.-M., Sass. « The 'Transition' from Feuerbach to Marx: A Re-Interpretation », pp.134-138. Malgré son intérêt, le rapport entre le marxisme et la pensée feuerbachienne est cependant trop complexe pour être traitée ici.

<sup>70</sup> Comme le suggère Wartofsky, le genre en tant qu'essence n'a qu'une existence phénoménale, c.-à-d. comme objet de la conscience : « Essences are universals, but their status is phenomenological only. They exist only in consciousness, and for consciousness » (M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.278). Si donc, comme le suggèrent certains passages de *L'Essence du christianisme*, l'individu est subordonné à son genre, c'est uniquement, d'après Wartofsky, dans la sphère de sa conscience. Dans la conscience, dans la représentation, le genre est infini là où l'individu est limité, mais dans l'existence le genre n'existe que par les individus réellement existants.

<sup>71</sup> Cf. Ibid., p.278.

<sup>72</sup> L. Feuerbach. « Passages de la théologie à la philosophie », pp.129-130.



L'individu, bien qu'il soit l'unité de la réalité dans la philosophie feuerbachienne, n'est jamais une figure solitaire, détachée du monde et d'autrui : « L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans *l'unité de l'homme avec l'homme*, unité qui ne repose que sur *la réalité de la distinction du moi et du toi*<sup>73</sup> ». Comme être fini, l'individu est toujours déjà le produit d'un acte de reproduction sexuelle. Le rapport à l'altérité est d'abord un rapport de l'enfant aux figures parentales de la mère et du père (figures qui joueront aussi un rôle symbolique important pour la conscience religieuse). Mais cette naissance, cet acte de reproduction naît d'un désir qui suppose déjà que le père et la mère sont eux-mêmes des êtres animés d'une orientation-vers-l'autre. La rencontre entre le Je et le Tu qui donne ainsi naissance à un tiers est elle-même le produit d'une ouverture à l'autre s'exprimant notamment par le désir d'unité sexuelle de deux individus.

Le genre serait ainsi le produit de la réflexion de la conscience individuelle sur les rapports de réciprocité, de désirs sexuels, en un mot les relations d'amour nécessaires non seulement à sa propre existence, mais à celle de son espèce<sup>74</sup>. C'est pourquoi le genre constitue autant l'humanité passée et présente qu'à venir. L'existence présente suppose la réalité d'un désir passé, et le désir présent anticipe l'existence future. C'est en partie dans l'unité du désir sexuel que l'individu se reconnaît comme partie prenante à l'odyssée du genre humain.

Certes comme mortel, l'individu n'est qu'un *moment* dans l'histoire de l'humanité, mais ses traces (sa descendance, mais aussi ses œuvres, ses actes, le rôle qu'il a joué socialement, etc.) lui confèrent l'immortalité dans et par le genre, puisque sans cette trace que laisse tout individu après lui, le genre humain ne saurait être. C'est dans et par le particulier individuel que l'universel générique existe comme idéal pratique : « La particularité est le sel qui confère seulement du goût à l'être commun. Ce qu'un être est *en particulier* constitue son être : seul celui qui me connaît spécialement, personnellement, me connaît<sup>75</sup> ». Ainsi, ce qui est *moment* passager est également le *fondement*. Le genre n'est rien sans chacun de ses moments puisque l'essence humaine, comme le rappelle Philonenko, est un devenir<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.262, §59. Feuerbach écrit encore : « L'homme est un produit de l'homme, de la civilisation, de l'histoire » (L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.349). De même dans ses *Pensées sur la mort et de l'immortalité*, Feuerbach écrira « *Sein ist Gemeinschaft* » : « La suprême manière d'être, c'est être dans une communauté » (L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et l'immortalité*, p.42). Cf. M. Wartosky. *Feuerbach*, p.423.

<sup>74</sup> Cf. L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », p.303, §9

<sup>75</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.402-403.

<sup>76</sup> Cf. A. Philonenko. *La Jeunesse de Feuerbach*, p.435.

Le genre a donc le double statut, toujours selon Philonenko, d'Idée (au sens kantien) et d'Idéal<sup>77</sup>. Il permet d'orienter la pratique individuelle dans le sens d'un projet historique qui dépasse la seule ipséité de l'individu, il permet aussi de reconnaître la dette du présent envers le passé et sa responsabilité face à l'avenir. L'être individuel est limité, déterminé, il a telle ou telle qualité, tel ou tel défaut, mais le genre n'a pas de limites déterminées : « ce que ne sait ni ne peut l'homme isolé, les hommes ensemble le savent et le peuvent<sup>78</sup> ». Ce rapport d'altérité n'exclut toutefois pas pour Feuerbach un rapport d'identification au genre. L'individu, on l'a vu, est un moment *irréductible* de l'humanité : « l'être de l'homme [générique] constitue une richesse infinie de prédicats divers et pour cette raison une richesse infinie d'individus. Tout homme nouveau est pour ainsi dire un nouveau prédicat, un nouveau talent de l'humanité<sup>79</sup> ». Comme le souligne Wartofsky, ce rapport d'identité entre l'individu et le genre n'est pas simplement un rapport de participation du premier au second (comme simple « prédicat ») : « man *creates* his essence, by the activity of his consciousness. He does not "participate" in it, except as an individual who is born into the society of man<sup>80</sup> ».

Il faut toutefois noter que, comme nous l'avons vu, dans cette dialectique du Je et du Tu d'où émerge le genre, la notion d'amour joue un rôle central pour Feuerbach. De nombreux lecteurs y ont vu la reprise d'une notion phare du christianisme. Une telle compréhension réduit ainsi l'œuvre feuerbachienne à une simple sécularisation de la morale chrétienne ou, autrement dit, à une récupération pure et simple du contenu moral détaché de sa forme chrétienne<sup>81</sup>. L'Homme n'est que l'ancien Dieu sous une apparence sécularisée. L'ambiguïté est d'autant plus grande que Feuerbach revendique et utilise lui-même parfois l'expression « religion » pour parler de sa philosophie nouvelle<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Cf. Ibid., p.559.

<sup>78</sup> L. Feuerbach. « Principes pour une philosophie de l'avenir », p.189, §12. Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.292 ; L. Feuerbach. « L'Immortalité au point de vue de l'anthropologie », pp.276-277.

<sup>79</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.140. On pourrait interpréter ce passage qui affirme l'individu comme simple prédicat du genre comme un argument en faveur des interprétations qui font du genre l'*ens realissimum* de l'ontologie feuerbachienne. Mais ce serait ignorer la logique de la prédication propre à Feuerbach. Selon le dernier, le sujet n'est rien sans ses prédicats, l'être sans détermination n'est rien, cf. Ibid., pp.120, 132 ; A. Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach*, pp.447 *sq.*

<sup>80</sup> M. Wartofsky. *Feuerbach*, p.265.

<sup>81</sup> Cf. A. Durand. « Ludwig Feuerbach : la religion de l'Homme », pp.116-117 ; D.Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.12. Stirner fut le premier à souligner une telle parenté, et ce, dans un but essentiellement critique, cf. M. Stirner. *L'Unique et sa propriété*, pp.105-106, 127 ; L. Feuerbach. « L'Essence du christianisme dans son rapport à "L'Unique et sa propriété" », pp.293-294, §1.

<sup>82</sup> Cf. L. Feuerbach. « Nécessité d'une réforme de la philosophie » dans *MP*, pp.133-134.

Certes il faut convenir que ce qu'il veut affirmer par là, c'est, entre autres, que la philosophie doit *s'extraire* des chaires de l'université pour se préoccuper de la vie réelle des êtres humains<sup>83</sup> comme a su le faire avant elle la religion (à cet égard Feuerbach oppose la religion à la théologie qui constitue également, à l'instar de la philosophie universitaire, une discipline de la chaire<sup>84</sup>). Dans les faits, pour Feuerbach, « religion » signifie simplement dans son sens le plus large *religare* (relier), mais à la différence de Lactance pour qui le lien provient de Dieu et nous attache à Lui<sup>85</sup>, chez Feuerbach la religion n'est rien d'autre que le lien social qui relie les êtres humains ensembles, le rapport du Je au Tu<sup>86</sup>.

Néanmoins, bien des lecteurs ont fait de Feuerbach un penseur religieux, et il est vrai qu'on ne saurait en faire un penseur antireligieux<sup>87</sup> sans travestir son projet positif, il n'en reste pas moins qu'il est à se demander ce qui demeure du concept historique de religion dans son utilisation feuerbachienne, sinon une généralité, l'être-commun de l'humanité qui n'a rien de spécifiquement religieux, à moins d'affirmer que toute vie humaine en tant que sociale est toujours déjà l'expression d'une vie religieuse, ce que Feuerbach n'est parfois pas très loin de penser. Dans tous les cas, ces récupérations et autres ambiguïtés terminologiques ont fortement encouragé une certaine lecture de l'œuvre feuerbachienne comme sécularisation de la pensée chrétienne<sup>88</sup>.

### **3. Feuerbach et la mort de l'Homme**

Comme nous l'avons vu à la fin du premier chapitre, au court du XX<sup>e</sup> siècle, la question de la mort de Dieu a de plus en plus été réfléchie, tant chez les auteurs chrétiens (de Lubac, Valadier, etc.) que non-chrétiens (et poststructuralistes notamment), relativement à l'idée d'une mort de l'Homme : « C'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu<sup>89</sup> ».

---

<sup>83</sup> « Faire de la philosophie une *affaire de l'humanité*, tel a été le but de mes premiers efforts » (L. Feuerbach. « Pensées diverses », p.350. Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.113.

<sup>84</sup> Ibid., p.109.

<sup>85</sup> Cf. J. Grondin. *La philosophie de la religion*, pp.73-74. L'étymologie du mot religion offerte par Lactance demeure cependant contestée d'un point de vue philologique, par Benveniste notamment, cf. Ibid., p.66 ; É. Benveniste. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, pp.270-271.

<sup>86</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.192, 457.

<sup>87</sup> Cf. Ibid., pp.104-105.

<sup>88</sup> Comme nous l'avons vu, nombre de théories de la sécularisation montrent à quel point le supposé dépassement du christianisme par la modernité, reste pris dans les catégories même de ce dernier. La réduction de l'entreprise feuerbachienne à une sécularisation *entendue en ce sens* constitue en ce sens un démenti de sa position. Une telle critique sera d'ailleurs le fait autant de penseurs chrétiens voulant montrer qu'il n'y a pas à proprement sortie du christianisme, que d'auteurs se revendiquant d'un athéisme plus radical et reprochant à Feuerbach de ne pas aller assez loin dans sa critique du christianisme.

<sup>89</sup> Foucault cité dans D. Eribon. *Michel Foucault*, p.184.

Tout comme la mort de Dieu est un thème qu'on ne peut détacher de l'œuvre nietzschéenne, bien qu'il soit loin d'être le premier à s'interroger sur le sens d'un tel événement, la mort de l'Homme reste un thème irrémédiablement attaché à la pensée de Michel Foucault. Et pourtant, pour Foucault lui-même, ce thème se rattache d'abord et avant tout à Nietzsche : « [Nietzsche] a montré que la mort de Dieu n'était pas l'apparition, mais la disparition de l'homme<sup>90</sup> ».

L'ouvrage de Foucault, *Les mots et les choses*, fut un énorme succès dès sa publication et il semble que sa critique de l'humanisme et l'annonce de la mort de l'Homme y furent pour beaucoup : « L'annonce prophético-lyrique de la *mort de l'homme*, dans les dernières pages du livre, a sans doute joué auprès d'esprits en mal de sensations théoriques<sup>91</sup> ». Pour plusieurs, le livre devait être lu comme une attaque décisive contre la philosophie dominante de la France de l'après-guerre, l'existentialisme sartrien et, dans une moindre mesure, le marxisme humaniste (Garaudy) ou encore le personnalisme chrétien. Les camps philosophiques se divisèrent et se déchirèrent à propos d'un ouvrage alors que Foucault « avait cru écrire un livre destiné tout au plus à deux mille spécialistes de l'histoire des idées<sup>92</sup> ». La controverse fut énorme, beaucoup « ne lui [pardonnèrent] pas d'avoir annoncé la “mort de l'homme”<sup>93</sup> » comme jadis Nietzsche annonça la mort de Dieu. Nous ne reviendrons pas sur l'ampleur des débats auxquels donnèrent lieu les thèses de *Les mots et les choses* et son annonce d'une disparition prochaine de l'homme<sup>94</sup>.

Nous nous intéresserons plus simplement au rapport existant entre Ludwig Feuerbach et l'annonce foucauldienne de la mort de l'homme. D'emblée, une difficulté émerge : bien que la pensée feuerbachienne ait des implications certaines sur un plan épistémologique (par le biais de son sensualisme ou son naturalisme par exemple), son intérêt est avant tout pratique (thérapeutique) et ontologique. Au contraire, c'est d'abord et avant tout la dimension épistémologique de la question qui préoccupe Foucault. Ce dernier s'intéresse à l'émergence d'une nouvelle *épistémè* (i.e. « un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée<sup>95</sup> ») au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle et se prolongeant au cours du XIX<sup>e</sup> jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cette *épistémè* nouvelle poserait la figure de l'homme historique et fini comme point focal de tout l'édifice du savoir et de la connaissance. Elle s'opposerait directement, en ce sens,

---

<sup>90</sup> M. Foucault. « L'homme est-il mort? », p.542 ; Cf. M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.317. En un sens, cette idée fut reprise, comme nous l'avons vu, par Gauchet, cf. M. Gauchet. *Le Désenchantement du monde*, pp.391-392.

<sup>91</sup> F. Gros. *Michel Foucault*, pp.37-38.

<sup>92</sup> D. Macey. *Michel Foucault*, p.177.

<sup>93</sup> G. Deleuze. *Foucault*, p.11.

<sup>94</sup> À ce sujet, cf. D. Eribon. *Michel Foucault*, pp.190 *sq.* ; F. Gros. *Michel Foucault*, pp.47-50 ; D. Macey. *Michel Foucault*, pp.191 *sq.*

<sup>95</sup> J. Revel. *Le Vocabulaire de Foucault*, p.42.

à l'*épistémè* discursive de l'âge classique et serait elle-même sur le point d'être à nouveau submergée par une *épistémè* du Discours que Foucault associe à la perte du sujet en littérature, aux découvertes d'un système langagier précédent et structurant tout acte linguistique individuel, etc. Pour laisser parler Foucault par lui-même :

[L]'*épistémè* moderne – celle qui s'est formée vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et sert encore de sol positif à notre savoir, celle qui a constitué le mode d'être singulier de l'homme et la possibilité de le connaître empiriquement – toute cette *épistémè* était liée à la disparition du Discours et de son règne monotone [...] Si ce même langage surgit maintenant avec de plus en plus d'insistance en une unité que nous devons mais que nous ne pouvons pas encore penser, n'est-ce pas le signe que toute cette configuration va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage? L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble? [...] Ne faut-il pas admettre que le langage étant là de nouveau, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours? L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant : l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments.<sup>96</sup>

On le voit, l'enjeu de la mort de l'homme est, pour Foucault, d'ordre essentiellement *épistémique*, le savoir dépend-il d'un concept comme celui de l'homme ou ne s'inscrit-il pas plutôt dans un ordre du discours, un système du langage, etc. Comme il écrit dans « Qu'est-ce qu'un auteur? », c'est d'avantage le thème ou le concept d'homme et son fonctionnement dans l'entreprise du savoir au cours du XIX<sup>e</sup> siècle qui intéresse Foucault : « Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème [...] que l'homme est mort [...] de voir de quelle manière, selon quelles règles s'est formé et à fonctionné le concept d'homme<sup>97</sup> ». À l'opposé, Feuerbach pose, pour sa part, une réflexion dont l'enjeu, nous l'avons vu, appartient à un tout autre domaine que celui de l'épistémologie. La visée feuerbachienne est avant tout pratique, thérapeutique; « Qu'est-ce que l'homme? » est moins une question d'ordre théorique pour lui qu'une interrogation nécessaire afin de déterminer un rapport juste au monde. « Connais-toi toi-même » (Γνῶθι σεαυτόν) – qui fut un temps considéré par Feuerbach comme titre possible de *L'Essence du christianisme*<sup>98</sup> – est d'abord et avant tout une question d'ordre éthique et pratique<sup>99</sup>. C'est pourquoi Feuerbach écrit : « tout ce que je fais à la religion [...] c'est lui ouvrir les yeux, ou plutôt tourner vers l'extérieur les yeux qu'elle tourne vers l'intérieur<sup>100</sup> ». Or, pour Foucault ou encore Deleuze, si Feuerbach tente de réveiller l'être humain de son « sommeil dogmatique » ou « théologique », ce n'est que pour mieux le faire tomber dans un

<sup>96</sup> M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.397.

<sup>97</sup> M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un auteur? », p.817.

<sup>98</sup> Cf. la lettre à son éditeur O. Wigand du 5 janvier 1841 dans L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, XIII, p.55

<sup>99</sup> Cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.94 ; J.-P. Osier. « Présentation » dans *EC*, p.65.

<sup>100</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.107-108.

« sommeil anthropologique<sup>101</sup> ». Feuerbach serait ainsi un étrange somnambule qui, tout en voulant réveiller ses contemporains, demeurerait lui-même prisonnier des bras de Morphée.

Pour Foucault et Deleuze, si Feuerbach doit effectivement s'inscrire dans le champ des réflexions autour de la mort de Dieu qui vont *grosso modo* de Hegel à Nietzsche, il faut réserver à ce dernier une place à part. Nietzsche seul aurait traité de la mort de Dieu en un sens radicalement nouveau et détaché de cette tradition dont nous avons fait un bref parcours au premier chapitre. C'est ainsi que pour Deleuze « [o]n défigure Nietzsche quand on en fait le penseur de la mort de Dieu. C'est Feuerbach le dernier penseur de la mort de Dieu [...] Mais, pour Nietzsche, c'est une vieille histoire [...] ce qui l'intéresse, c'est la mort de l'homme<sup>102</sup> ».

Alors que de Hegel à Feuerbach, on ne fait que remplacer Dieu par autre chose<sup>103</sup>, la mort de Dieu prendrait chez Nietzsche un sens radicalement nouveau : « Dieu est mort! *Dieu reste mort!*<sup>104</sup> ». Point de nouveaux avatars, point de nouvelles idoles, le lieu qu'occupait Dieu reste vide, voilà l'apport original de Nietzsche selon Foucault :

[L]a notion de mort de Dieu n'a pas le même sens selon que vous la trouvez chez Hegel, Feuerbach ou Nietzsche. Pour Hegel, la Raison prend la place du Dieu, c'est l'esprit humain qui se réalise peu à peu; pour Feuerbach, Dieu était l'illusion qui aliénait l'Homme, une fois balayée cette illusion, c'est l'Homme qui prend conscience de sa liberté; pour Nietzsche enfin, la mort de Dieu signifie la fin de la métaphysique, *mais la place reste vide*, et ce n'est absolument pas l'Homme qui prend la place de Dieu.<sup>105</sup>

On le voit, dans les deux cas, on accorde à Feuerbach une place privilégiée dans la lignée des penseurs de la mort de Dieu, mais ce n'est que pour mieux marquer la coupure avec la pensée de Nietzsche. De Hegel à Nietzsche il n'y aurait point distanciation progressive au fil des penseurs, mais une véritable *coupure* entre Nietzsche et les autres penseurs de la mort de Dieu. Un tel constat semble cependant difficile à accepter à la lumière des recoupements qui ont été soulignés dans ce mémoire, non seulement entre Nietzsche et Feuerbach, mais aussi Heine et Jean Paul. Évidemment, rendre compte dans le détail et en un même temps de l'ensemble de ces recoupements, mais aussi des particularités et des innovations spécifiques à Nietzsche sur la question excède l'objet de ce travail. Cependant, si l'une des visées de ce texte est de montrer qu'entre Hegel et Nietzsche, la pensée feuerbachienne joue un rôle d'embrayeur, un moyen terme incontournable qui, en modifiant la

---

<sup>101</sup> M. Foucault. *Le Mot et les choses*, pp.351-352.

<sup>102</sup> G. Deleuze. *Foucault*, p.138.

<sup>103</sup> « A-t-on supprimé la religion, quand on a intériorisé le prêtre, quand on l'a mis dans le fidèle, à la manière de la Réforme? A-t-on tué Dieu quand on a mis l'homme à sa place, et qu'on a gardé l'essentiel, c'est-à-dire la place? Le seul changement est celui-ci : au lieu d'être chargé du dehors, l'homme prend lui-même les poids pour les mettre sur son dos » (G. Deleuze. *Nietzsche*, pp.17-18). Cf. M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.396.

<sup>104</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, V, p.150, GS§ 125 [nous soulignons].

<sup>105</sup> M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un philosophe? », p.553 [nous soulignons].

problématique en sa forme hégélienne, permet de saisir de manière génétique les développements de la problématique de la mort de Dieu au cours du XIX<sup>e</sup> allemand, il faut alors s'attarder à cette position défendue tant par Foucault que Deleuze et qui, tout en reconnaissant la filiation de Hegel à Feuerbach, récuse l'anticipation ou l'influence de ce dernier sur certains aspects de la pensée de Nietzsche.

Bien au contraire, Feuerbach, aux yeux de Foucault et Deleuze, constitue la figure toute désignée pour accentuer encore davantage l'originalité de Nietzsche, en faisant de Feuerbach l'apologue de l'Homme et de sa morale réactive<sup>106</sup>. Il est en effet aisé de souligner la radicalité nietzschéenne qui fait de l'être humain « une corde tendue entre la bête et le Surhomme<sup>107</sup> » et de la transvaluation de toutes les valeurs la tâche des philosophes de l'avenir, lorsqu'on le met en relation avec une compréhension plus moins abstraite de Feuerbach comme penseur de la « théologisation » de l'homme. Comme l'écrit Foucault dans un entretien avec J.-P. Elkabbach :

[L]'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. Il y a une sorte de théologisation de l'homme [...] Quand Feuerbach a dit : « Il faut récupérer sur la terre les trésors qui ont été dépensés aux cieux », il plaçait dans le cœur de l'homme des trésors que l'homme avait prêtés à Dieu. *Et Nietzsche, c'est celui qui, en dénonçant la mort de Dieu, a dénoncé en même temps cet homme divinisé auquel le XIX<sup>e</sup> siècle n'avait pas cessé de rêver.*<sup>108</sup>

On voit bien là le contraste marqué, et de fait, il semble bien que la pensée de Feuerbach se réduise chez Deleuze et Foucault à n'être rien d'autre qu'une apologie naïve de l'être humain défait de ses illusions théologiques, i.e., en définitive, à une divinisation de l'homme, ce que Nietzsche bien

<sup>106</sup> « Feuerbach dit que l'homme a changé, qu'il est devenu Dieu ; Dieu a changé, l'essence de Dieu est devenue l'essence de l'homme. Mais celui qui est Homme n'a pas changé : l'homme réactif, l'esclave, qui ne cesse pas d'être esclave en se présentant comme Dieu, toujours l'esclave, machine à fabriquer le divin » (G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p.182).

<sup>107</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, VI, p.32, Z, *prologue* § 4. Deleuze écrit de manière analogue : « Que l'homme soit une figure de sable entre une descente et une montée de la mer doit s'entendre littéralement : c'est une composition qui n'apparaît qu'entre deux autres, celle d'un passé classique qui l'ignorait, celle d'un futur qui ne la connaîtra plus » (G. Deleuze. *Foucault*, p.95).

<sup>108</sup> M. Foucault. « Foucault répond à Sartre », p.664 [nous soulignons]. Notons cependant que la « citation » de Feuerbach est plutôt une paraphrase assez libre et dans les faits plus proche de ce que le jeune Hegel écrit dans *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-1796) : « Il demeurerait réservé à notre époque surtout de revendiquer les trésors qui ont été gaspillés au ciel, comme propriété des hommes » (cité dans J.-P. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.45). Il est significatif que Foucault attribue à Feuerbach une position qui appartient plutôt à Hegel, tant celui-ci cherche à accentuer la coupure entre Hegel et ses épigones dialectiques (Feuerbach, Marx, Sartre) et Nietzsche. Or, Foucault commet ici deux erreurs. Premièrement, si effectivement de nombreux recoupements peuvent être faits entre les positions respectives du jeune Hegel et de Feuerbach (cf. notamment J. D'Hondt. « Le Dieu-Miroir »), dans le passage auquel Foucault semble vouloir faire référence, Feuerbach affirme plutôt que le geste de poser sa richesse dans un au-delà divin permet à la conscience religieuse de jouir d'une manière infiniment plus riche que ce qu'il serait possible ici-bas, cf. L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.144. Le point n'est donc pas temps de récupérer « les trésors qui ont été dépensés aux cieux », mais d'expliquer pourquoi c'est justement et seulement dans les cieux que de tels trésors sont accessibles. Deuxièmement, il semble qu'entre la position du jeune Hegel et du Hegel plus tardif de nombreux changements ont lieu. De sorte que même si Feuerbach peut sembler plus proche du jeune Hegel, cela ne signifierait pas pour autant qu'il demeure fidèle au « syllogisme de la mort de Dieu » que nous avons présenté à la section du premier chapitre portant sur Hegel.

entendu aurait pour sa part refusé catégoriquement<sup>109</sup>. Ce qu'il faut bien appeler la « fonction-Feuerbach » dans l'œuvre de Foucault et de Deleuze, c'est essentiellement de servir d'homme de paille afin de démarquer l'originalité et l'intérêt de l'approche nietzschéenne, ou plutôt une certaine lecture de Nietzsche qui, au demeurant et comme le remarque Paul Valadier<sup>110</sup>, n'est pas sans être teintée de présupposés théoriques, certes intéressants en eux-mêmes, mais néanmoins questionnables du point de vue de la stricte philologie de l'œuvre nietzschéenne<sup>111</sup>.

D'une certaine manière, tant Foucault que Deleuze cherchent à jouer Nietzsche *contre* Hegel et sa postérité (Sartre étant plus particulièrement visée par Foucault<sup>112</sup>). Il est manifeste que la mort de l'homme avancée par Foucault en droite ligne avec Nietzsche s'adresse d'abord et avant tout au sujet hégélien :

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus* – l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages<sup>113</sup>.

De même, le Nietzsche de Deleuze est, *par excellence*, un *Anti-Hegel*<sup>114</sup>. Là où le bât blesse, c'est justement cette logique de la réconciliation de la conscience malheureuse qui effectivement joue un rôle central, comme nous l'avons vue dans la pensée feuerbachienne. Pour Foucault, l'humanisme se nourrit en effet essentiellement de la logique dialectique (objectivation-aliénation-réconciliation) qui anime tant la philosophie hégélienne, le marxisme, l'existentialisme sartrien que l'humanisme feuerbachien<sup>115</sup>. C'est négliger cependant le déplacement feuerbachien d'un tel schéma, car, si Feuerbach réfléchit également en terme de réconciliation, ce n'est plus à la manière de Hegel, en vue

<sup>109</sup> « Dieu est mort, Dieu est devenu Homme, l'Homme est devenu Dieu : Nietzsche à la différence de ses prédécesseurs, ne croit pas à cette mort-là. Il ne parie pas sur cette croix » (G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p.180).

<sup>110</sup> Cf. P. Valadier. *Nietzsche l'intempêtif*, p.v.

<sup>111</sup> Foucault affirmera lui-même en entrevue : « Je crois que, en effet, il n'y a pas un nietzschéisme, il n'y a pas à dire qu'il y a un nietzschéisme vrai ou que le nôtre soit plus vrai que les autres » (M. Foucault. « Structuralisme et poststructuralisme », p.1263). Il n'y aurait, pour Foucault, que de multiples et diverses *utilisations* de Nietzsche. Sur le type de lecture de Nietzsche propre au poststructuralisme, cf. A. Schrift. *Nietzsche's French Legacy*.

<sup>112</sup> Cf. M. Foucault. « Entretien avec Madeleine Chapsal », pp.513 sq. ; M. Foucault. « L'homme est-il mort? », pp.541-542.

<sup>113</sup> M. Foucault. « La folie, l'absence d'œuvre », p.414. Sur la mort de l'homme comme mort du sujet hégélien, cf. J. Butler. *Subjects of Desire*, p.175 ; D. Macey. *Michel Foucault*, p.187.

<sup>114</sup> Cf. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, pp.180 sq. Derrière la critique plus générale de la dialectique, ce serait donc essentiellement l'hégélianisme qui serait attaqué par Nietzsche. Au nom de cet anti-hégélianisme qu'il souligne et partage avec Nietzsche, Deleuze néglige cependant certains passages où Nietzsche fait clairement l'éloge de Hegel, cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, p.259-260, GS § 357 ; P. Wotling. *La Philosophie de l'esprit libre*, p.100.

<sup>115</sup> Cf. M. Foucault. « L'homme est-il mort? », p.541.



d'une réconciliation de la conscience de soi ou de l'Esprit avec soi-même<sup>116</sup>, mais au contraire d'une réconciliation de l'être humain vivant avec l'altérité radicale de la nature.

Ce qui reste en quelque sorte impensé par Foucault ou Deleuze, c'est en définitive la possibilité pour la dialectique de se disloquer elle-même pour tendre vers autre chose. Plus précisément, l'erreur serait non pas tant de *nier* la possibilité même d'une telle dialectique disloquée qui, en se disloquant, ménagerait une ouverture insoupçonnée dans la problématique anthropologique; l'erreur serait plutôt de mélanger les opérateurs d'une telle torsion pour finalement ne voir, dans cette *dislocation*, ce *déplacement* des enjeux de la dialectique, rien de plus qu'une *dissolution* pure et simple de celle-ci. C'est ainsi que, pour Deleuze, c'est à Max Stirner que revient le mérite de ce déplacement de la dialectique devant mener à la dissolution plus ou moins complète de la logique hégélienne : « Dans l'histoire de la dialectique Stirner a une place à part, la dernière, la place extrême<sup>117</sup> ». Avec la critique de Stirner, « [l]'histoire en général et l'hégélianisme en particulier trouvaient leur issue, *mais leur plus complète dissolution*, dans un nihilisme triomphant<sup>118</sup> ». Nous avons déjà vu que la critique de Stirner s'adressait en premier lieu à Feuerbach qu'il accusait au final de rester fidèle à l'hégélianisme tout en prétendant le dépasser<sup>119</sup>. En ce sens l'interprétation deleuzienne de Feuerbach est marquée par sceau de la critique stirnérienne. Nous avons aussi vu précédemment qu'une telle critique comprenait son lot de mécompréhension. Et pourtant, Deleuze semble bien reprendre et faire sienne une telle critique : « Humains ou divins, comme dira Stirner, c'est bien les mêmes prédicats, qu'ils appartiennent analytiquement à l'être divin, ou qu'ils soient synthétiquement liés à la forme humaine<sup>120</sup> ».

Ainsi, en « divinisant » l'homme, comme l'ont prétendu de nombreux lecteurs de Stirner jusqu'à Deleuze, par une réduction de la théologie à l'anthropologie, Feuerbach poserait l'une des dernières pierres de touche de ce « sommeil anthropologique<sup>121</sup> » dénoncé par Foucault dans *Les Mots et les choses*<sup>122</sup>. En posant l'homme au centre de sa pensée et en faisant de lui « le principe réel de toute rationalité<sup>123</sup> », Feuerbach demeurerait fidèle au cadre de l'*épistémè* moderne tout en camouflant derrière un concept nouveau (l'Homme), l'ancienne figure de l'oppression spirituelle (Dieu).

---

<sup>116</sup> Cf. G.W.F. Hegel. *La Phénoménologie de l'Esprit*, pp.931-933.

<sup>117</sup> G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, p.183.

<sup>118</sup> Ibid., p.186.

<sup>119</sup> M. Stirner. *L'Unique et sa propriété*, p.118.

<sup>120</sup> G. Deleuze. *Logique du sens*, p.144. Cf. G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, pp.183-186

<sup>121</sup> M. Foucault. *Les Mots et les choses*, pp.351-352.

<sup>122</sup> D.Guimbail. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », pp.20-21.

<sup>123</sup> P. Sabot. « L'anthropologie comme philosophie », p.2.

L'homme feuerbachien serait ainsi une catégorie à la fois oppressante (Stirner)<sup>124</sup> et historiquement déterminée, tout à la fois invention récente et appelée à disparaître plus ou moins prochainement (Foucault)<sup>125</sup>.

Il est cependant patent qu'une telle lecture de Feuerbach reste, à bien des égards, superficielle. La principale critique consistant à faire de Feuerbach un simple avatar hégélien qui non seulement reposerait le problème hégélien de la conscience malheureuse, mais qui en définitive en reprendrait également pour l'essentielle la solution déjà présente chez Hegel, à savoir la réconciliation avec soi de l'esprit ou de la conscience de soi, en opérant qu'un déplacement de surface en posant le problème (et la solution) non plus en termes d'Esprit et de conscience, mais en termes anthropologiques. On aurait alors affaire qu'à une anthropologisation superficielle de l'hégélianisme dont le fond demeurerait présent – bien que potentiellement de manière inconsciente – chez Feuerbach qui serait pour cette raison entièrement prisonnier de la logique du Même propre à l'*épistémè* moderne de l'*homo dialecticus*<sup>126</sup>.

Or, nous l'avons vu, c'est justement cette logique de la réconciliation définitive de l'en-soi et du pour-soi qui est refusée par Feuerbach. La réconciliation n'a rien de définitif chez celui-ci, car ce avec quoi on se réconcilie, c'est avec notre finitude, notre facticité, avec la condition humaine confrontée à un monde naturel autonome : « In a very important sense, then, Feuerbach's critique of idealism has ended with an anti-Promethean, naturalistic view of man. Ontologically, man is not Lord of Creation or its First Cause. On the contrary, he is a part of nature and a natural product<sup>127</sup> ».

---

<sup>124</sup> « "L'Homme" n'est-il pas un être supérieur à un seul homme particulier et les vérités, droits et idées qui résultent de ce concept ne sont-ils pas vénérés précisément comme ses révélations, ne doivent-ils pas être tenus pour sacrés ? » (M. Stirner. *L'Unique et sa propriété*, p.110). Ce ton de prédicateur humaniste que Stirner reproche à Feuerbach fera aussi l'objet de critique de la part de Nietzsche, cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, X, pp.174, 289, 26[8]-1884, 26[412]-1884.

<sup>125</sup> Cf. G. Deleuze. *Foucault*, p.131 ; M. Foucault. *Les Mots et les choses*, pp.15, 271-272, 319, 398.

<sup>126</sup> Cf. M. Foucault. *Les Mots et les choses*, pp.350-351.

<sup>127</sup> E. Kamenka. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, p.86. Certes, encore une fois, cette anti-prométhéisme souligne à quel point la philosophie feuerbachienne est traversée par un ensemble de lignes de force en opposition. En effet, il est évident que l'humanisme éthique de Feuerbach et sa critique de l'imagination théologique et métaphysique reprennent certains thèmes prométhéens en ce sens qu'il faut que l'être humain se réapproprie les puissances qu'il a posées dans certaines projections aliénantes (Dieu, l'Esprit, etc.). Cependant, le prométhéisme feuerbachien est en un sens circonscrit au champ que l'on pourrait largement qualifier d'idéologique, c.-à-d. l'ensemble des représentations imaginaires que l'être humain produit pour ensuite les poser comme réalités objectives déterminant ses modes de penser, d'agir et de se représenter le monde. À l'opposé, pour Feuerbach, un rapport sain au monde passe par la reconnaissance des limites posées par la nature et l'existence qui rendent de ce fait nécessaire le recours à un ensemble de médiations (linguistiques, matérielles, institutionnelles, etc.) pour réaliser l'activité humaine. C'est là le sens positif de la critique feuerbachienne du miracle (cf. L. Feuerbach. *L'Essence christianisme*, I, Ch.9 « Le mystère de la providence et la création *ex nihilo* »). En ce sens, le prométhéisme de Feuerbach se limite au domaine de la représentation et des constructions idéologiques de l'être humain qu'il cherche à désamorcer en en retraçant la genèse. Dans son rapport à la nature sensible et matérielle, Feuerbach est cependant anti-prométhéen et tout le contraire d'un penseur de l'ὕβρις (*húbris*), cf. V. Harvey. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p.227. Cette distinction, souvent ignorée, explique pourquoi l'opposition faite par Valadier

Alors que pour Foucault, l'une des tares centrales de l'*épistémè* moderne consiste à faire de l'être humain le nouveau souverain de la nature, du savoir et de l'existence<sup>128</sup>, Feuerbach rejette comme le note justement Kamenka, une telle fonction seigneuriale pour l'être humain<sup>129</sup>. Alors que la logique critiquée par Foucault dans l'*épistémè* moderne est essentiellement une logique du *Même*, l'emphase, chez Feuerbach, est bien plutôt mise sur l'*Altérité*, que ce soit la nature ou l'autre être humain par lequel j'en viens à la conscience de ma propre existence. Feuerbach est un penseur de l'unité problématique, comme nous l'avons vu.

L'autre grande critique à l'endroit de Feuerbach que l'on a vue tant chez Stirner, Henry que Foucault et Deleuze, vise son « humanisme » (un terme que Feuerbach n'emploie que fort peu lui-même<sup>130</sup>) et consiste à l'accuser d'avoir divinisé l'homme en voulant « récupérer sur la terre les trésors qui ont été dépensés aux cieux<sup>131</sup> ». Nous avons déjà souligné les difficultés à réduire le projet feuerbachien à un tel projet (qui semble plutôt être celui du jeune Hegel<sup>132</sup>). Il ne s'agit pas, encore une fois, pour Feuerbach de transférer les puissances divines à l'être humain, mais bien de comprendre la genèse de ces puissances infinies comme constructions, métaphores et phantasmes de la conscience humaine : « la “réduction” qu'opère Feuerbach entend révéler l'objet “réel” qui a toujours été présent sous “l'image” produite par l'illusion religieuse. Il y a donc moins là *transfert* du plan spirituel au plan séculier que *déchiffrement*, dévoilement de l'objet réel sous l'image fantasmatique<sup>133</sup> ». C'est pourquoi Feuerbach affirme que « [l]es prédicats ont une *signification autonome, qui leur est propre*<sup>134</sup> ».

---

entre l'athéisme nietzschéen (anti-prométhéen) et feuerbachien (prométhéen) peut apparaître trop unilatérale, cf. P. Valadier. *Nietzsche l'athée de rigueur*, pp.46-47.

<sup>128</sup> « [L] » homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, *en cette place du Roi* » (M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.323) [nous soulignons].

<sup>129</sup> Considérant l'unité des représentations religieuses, politiques et scientifiques comme s'entre-déterminant, il apparaît clair aux yeux de Feuerbach que la conception de l'être humain comme unité absolue du sens n'est qu'un vestige de la conception monothéiste qui confère à un sujet unique et absolu (Dieu) l'ensemble des fonctions constitutives du sens de l'existence spirituelle et mondaine de l'être humain, tout comme sur un plan politique, le monarque absolu constitue l'*ersatz* de cette conception monolithique du divin. À ce principe absolutiste privilégié tant sur un plan religieux et scientifique que politique, Feuerbach oppose un *ethos* essentiellement démocratique et communautaire qui transforme également – bien que Feuerbach ne l'aborde pas lui-même directement dans son œuvre – en un sens notre représentation de l'être humain dans le domaine du savoir.

<sup>130</sup> Il existe deux occurrences dans tout le *corpus* (dont l'une se trouve dans un aphorisme posthume) où Feuerbach utilise le terme « humanisme » pour caractériser sa pensée, et ce, conjointement avec une liste d'autres qualificatifs tels que matérialisme, empirisme, réalisme, etc. Cf. L. Feuerbach. « Principes de la philosophie de l'avenir », pp.196-197, §15 ; L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, X, p.300.

<sup>131</sup> M. Foucault. « Foucault répond à Sartre », p.664.

<sup>132</sup> Cf. J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.45.

<sup>133</sup> J.-C. Monod. « Infinité, immortalité, sécularisation : constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach », p.151.

<sup>134</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, p.139.

*La naturalisation de l'homme* passe ainsi, chez Feuerbach par une critique préalable, cette dernière prenant la forme d'une vaste entreprise herméneutique consistant à déchiffrer les forces en jeu dans la conscience sensible humaine; forces qui produisent de véritables visions du monde (*Weltanschauungen*) tant sur un plan religieux, philosophique que politique. Et ce n'est qu'une fois que ce travail de *décodage* sera achevé par et pour la conscience de tout un chacun qu'un autre regard sur le monde deviendra possible, un regard éclairci par l'eau froide, i.e. par un élément éminemment sensible et qui constitue littéralement pour Feuerbach la *source même* où la philosophie naissante, en la personne de Thalès s'abreuvera pour déployer une nouvelle forme de la pensée humaine<sup>135</sup>.

On le voit, si, par conséquent, la dialectique hégélienne se dissout dans le nihilisme sous l'action de Stirner comme le prétend Deleuze, il semble qu'elle soit tout aussi sinon dissoute, du moins disloquée, transformée, *mais d'une tout autre manière* par l'entreprise feuerbachienne. Ce faisant, si c'est *l'homo dialecticus* entendu en son sens hégélien qui meurt comme l'affirme Foucault, la survie du *mutant* feuerbachien reste une question ouverte.

---

<sup>135</sup> Ibid., p.94.

## CONCLUSION

Le thème de la *naturalisation de l'homme*, ainsi que son corrélat, chez Nietzsche, d'une *déshumanisation de la nature* ouvrent en quelque sorte une nouvelle topique dans l'histoire philosophique de la mort de Dieu. La mort de l'Homme qui y reste attaché signifie moins la mort de tout espoir pour l'être humain (« [r]etenons donc nos larmes<sup>1</sup> ») qu'un appel à la reconfiguration des forces et des formes qui s'approprient et que s'approprie l'être humain, ce qu'incarnerait chez Nietzsche la figure du surhomme : « Le surhomme n'a jamais voulu dire autre chose : c'est *dans l'homme même* qu'il faut libérer la vie, puisque l'homme lui-même est une manière de l'emprisonner<sup>2</sup> ». Naturalisation et déshumanisation constituent ainsi chez Nietzsche, mais aussi, comme nous avons tenté de le montrer, chez Feuerbach, ce double mouvement complémentaire qui amène l'être humain, comme le note Didier Franck, à reconnaître son décentrement par rapport à l'(auto)nomie du monde naturel (déshumanisation) et dès lors à reconnaître l'existence de forces naturelles et sensibles déterminantes pour l'activité de la conscience humaine (naturalisation)<sup>3</sup>.

La *topique de la naturalisation de l'homme* qui joue un rôle central tant chez Nietzsche que chez Feuerbach (et dans une moindre mesure chez le jeune Marx<sup>4</sup>) ouvre ainsi vers de nouvelles questions, pose de nouveaux enjeux que ce que l'on peut retrouver chez Hegel. En un sens, Foucault et Deleuze ont raison d'affirmer qu'entre la topique « dialectique » ou proprement hégélienne de la mort de Dieu et la topique « naturaliste » de Nietzsche, on ne saurait parler d'un développement linéaire. Il faudrait plutôt réfléchir le déploiement du problème de la mort de Dieu allant de Hegel à Nietzsche

---

<sup>1</sup> M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », p.817.

<sup>2</sup> G. Deleuze. *Foucault*, p.98. Cf. Ibid., p.139 ; M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un philosophe », p.553 ; M. Foucault. « Foucault répond à Sartre », p.664. Sur la vision du surhomme comme condition de la grandeur de l'homme capable de se dépasser lui-même, cf. F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p.337, EH, *Pourquoi je suis un destin* § 5. Cette figure du surhomme et son statut, tant chez Nietzsche que chez Foucault et Deleuze posent cependant de nombreuses interrogations sur les raisons évoquées par Foucault et Deleuze pour justifier leur coupure entre Hegel et Nietzsche. On s'en souvient c'est parce que, chez Nietzsche, « la place [de Dieu] reste vide » (M. Foucault. « Qu'est-ce qu'un philosophe? », p.553), qu'elle n'est pas remplacée par l'homme, que Nietzsche se démarquerait de l'humanisme feuerbachien. Or, nous avons vu que l'être humain pour Feuerbach est loin de prendre la place du divin, malgré ce qu'en ont dit nombre de ses critiques. Nous pouvons même voir dans l'idée que « penser, parler et agir de façon purement humaine n'est donné qu'aux générations futures » (L. Feuerbach. *Principe de la philosophie de l'avenir*, p.172, *préface*) devant surmonter le « bourbier où [l'homme actuel] est enlisé » (Ibid.) une préfiguration de la fonction jouée par le surhomme chez Nietzsche comme injonction à l'autodépassement de soi de l'homme suivant la lecture proposée par Deleuze.

<sup>3</sup> Cf. D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, pp.256 sq.

<sup>4</sup> Comme nous l'avons vu brièvement l'enjeu d'une *naturalisation de l'homme* est presque uniquement abordé dans les *Manuscrits de 1844* pour être plus ou moins abandonné par la suite. En outre, alors que pour Nietzsche et Feuerbach le corrélat de ce mouvement de *naturalisation de l'homme* est essentiellement la nécessité préalable d'une *déshumanisation de la nature* et de sa configuration *cosmo-logique* (projection à la fois des désirs et des schèmes cognitifs de la conscience humaine sur la nature chaotique), il semble que pour Marx c'est plutôt *l'humanisation de la nature* qui doit être le corrélat de la *naturalisation de l'homme*, cf. K. Marx. *Les Manuscrits de 1844*, p.114.

en termes de *mutations*. C'est d'ailleurs ainsi que Foucault articule son approche archéologique ou généalogique de l'histoire, comme un examen des mutations successives des figures du savoir<sup>5</sup>. Comme le souligne Philippe Sabot : « la question [...] est de savoir comment penser le changement sans l'adosser à une continuité préétablie, mais en prenant compte au contraire sa valeur de rupture, et de *mutation* si radicale qu'elle va jusqu'à effacer ce qui l'a précédé, au lieu de le conserver et de le dépasser (selon le double réquisit d'une *Aufhebung*)<sup>6</sup> ». Or, en voulant éviter l'écueil de la continuité préétablie, il semble que Foucault soit tombé dans le piège opposé en postulant une rupture en quelque sorte tout aussi préétablie, du moins dans le cas qui nous occupe (la mort de Dieu, entre Hegel et Nietzsche). Ce faisant, il semble bien que Foucault échoue à répondre, sur ce point du moins, aux exigences propres à l'approche généalogique qu'il déterminait lui-même de la manière suivante :

La généalogie exige [...] la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. Ses “monuments cyclopéens”, elle ne doit pas les bâtir à coups de “grandes erreurs bienfaisantes”, mais de “petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère”. Bref, un certain acharnement dans l'érudition.<sup>7</sup>

En ce sens, le présent travail peut être lu, d'une certaine manière, comme travaillant *avec* et *contre* Foucault. *Avec*, dans la mesure où nous avons considéré, à l'instar de l'approche archéo-généalogique développée par Foucault dans la lignée de Nietzsche, l'histoire philosophique de la mort de Dieu non pas selon une trame narrative préétablie – consistant à montrer le développement progressif d'un philosophème (ici la mort de Dieu) jusqu'à son ultime point d'éclaircissement –, mais, au contraire, selon les multiples mutations et discontinuités qui traversent la question de Hegel à Nietzsche. *Contre*, parce qu'en examinant la question de plus près, à travers le prisme de la pensée feuerbachienne, nous avons constaté que la rupture affirmée par Deleuze et Foucault entre la mort de Dieu chez Hegel (et ses multiples avatars réels ou imaginaires) et la mort de Dieu chez Nietzsche demeurait abstraite. Bien que la mutation « va jusqu'à effacer, comme l'écrit Sabot, ce qui l'a précédé<sup>8</sup> », le travail archéologique consiste *justement* à retracer ce qui est effacé. Une mutation suppose en effet, un changement brusque d'un état *x* à un état *y* et bien qu'il puisse, en apparence du moins, n'y avoir aucune ressemblance entre ces deux états, il n'en reste pas moins possible de retracer à rebours la parenté génétique de *x* et *y*. C'est *précisément* cela que propose la généalogie nietzschéenne en retraçant

<sup>5</sup> Cf. G. Deleuze. *Foucault*, p.134 ; M. Foucault. *Les Mots et les choses*, p.14, 398 ; P. Sabot. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.48.

<sup>6</sup> P. Sabot. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.45.

<sup>7</sup> M. Foucault. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », pp.102-103.

<sup>8</sup> P. Sabot. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.45.

les transformations successives de la morale et de la religion à partir de la logique du ressentiment<sup>9</sup>. C'est également le fait de la philologie, qui sert de modèle méthodologique à Nietzsche et qui retrace à travers l'histoire des mutations successives des phonèmes et des syntagmes, la racine commune de phénomènes linguistiques apparemment complètement différents.

Or, lorsqu'il s'agit d'entreprendre un tel travail d'archéologie au sujet de la mort de Dieu, il semble que Deleuze et Foucault usent de raccourcis argumentatifs pour accentuer la rupture entre Hegel et Nietzsche. La mutation semble inexplicable tant Nietzsche est à cent lieues de Hegel. Et pourtant, il nous a semblé qu'en s'attardant à la pensée Feuerbachienne dans son détail et sa complexité, on peut retracer chez lui l'un des moments charnières de cette mutation qui transforme substantiellement la problématique de la mort de Dieu de Hegel à Nietzsche.

En effet, en retraçant l'origine de la projection religieuse dans le désir humain, trop humain de nier la finitude et la dépendance humaines à l'égard de la nature, Feuerbach retrace non seulement les grandes étapes qui ont marqué le développement du christianisme, mais les réinscrit en outre dans leurs fondements matériels, le désir et l'imagination humaine. C'est en effet pare que l'être humain est doué d'une faculté d'imagination capable de produire des idées et des figures fantasmatique capable de satisfaire, de manière illusoire certes, ses désirs, qu'il en vient à projeter des figures divines qu'il finit par prendre pour des réalités premières. Mais contrairement à un certain athéisme hérité du XVIII<sup>e</sup> siècle qui en restait à cette critique de la superstition religieuse comme autant d'illusions auxquelles il fallait opposer les lumières de la raison, Feuerbach reconnaît une certaine raison d'être, sinon une légitimité, comme nous l'avons vu, à ce geste de projection. C'est parce que l'être humain souffre de sa finitude et de l'indifférence de la nature à son égard qu'il s'invente dans alliés dans l'au-delà.

Au demeurant, pour Feuerbach, la philosophie, même lorsqu'elle remplace le culte de Dieu par celui de la Raison ou de l'Esprit, semble parfois animé d'un semblable désir consistant à nier la finitude ou la facticité humaine. Aux yeux de Feuerbach, il faut réfléchir donc réfléchir à partir d'un tout autre τόπος (*topos*), d'un tout autre lieu, la santé spirituelle de l'être humain. Pour ce faire il nous faut, pour paraphraser Feuerbach, « tourner vers l'extérieur les yeux qu'[on a trop longtemps tournés] vers l'intérieur<sup>10</sup> » et réintégrer de le domaine de la « sensualité saine et fraîche<sup>11</sup> » qu'associait Nietzsche aux aspects les plus positifs de la pensée feuerbachienne. Il semble en effet, à la lumière de

---

<sup>9</sup> Cf. les métamorphoses de la logique du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'idéal ascétique dans *La Généalogie de la morale* de Nietzsche, cf. aussi F. Nietzsche. *O.P.C.*, VIII\*, p.182, AC §24.

<sup>10</sup> L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, pp.107-108.

<sup>11</sup> F. Nietzsche. *O.P.C.*, XIV, p.259, 7[4]-1887.

ce travail d'exégèse de la pensée feuerbachienne que la mutation qui permet de passer de la conception hégélienne de la mort de Dieu à la conception nietzschéenne est à chercher du côté de ce déplacement qu'opère Feuerbach à partir de la problématique hégélienne de la conscience malheureuse vers le thème de *la naturalisation de l'homme*.

Bien sûr, un tel constat ne constitue en rien un point d'aboutissement, mais au contraire situe le point de départ pour une réflexion renouvelée de la problématique de la mort de Dieu, puisque si nous avons vu chez Feuerbach une étape déterminante pour expliquer les transformations manifestes de cette problématique de Hegel à Nietzsche, il n'en reste pas moins possible qu'il n'y ait entre Feuerbach et Nietzsche, encore bien des mutations (qu'elles se nomment Wagner, Schopenhauer, Büchner, Vogt ou Moleschott) à éclairer.

S'il nous est apparu qu'à partir de Feuerbach, il faut situer le problème de la mort de Dieu en relation au projet de *la naturalisation de l'homme*, projet au cœur de la pensée nietzschéenne, les rapports d'affinités et d'opposition entre ces deux tentatives restent encore à faire l'objet d'une étude exhaustive.



## BIBLIOGRAPHIE

Pour les références à Feuerbach, il n'existe malheureusement pas d'éditions complètes de ses textes disponibles en français. Voici une liste des textes disponibles en français<sup>1</sup> :

- *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande*, Paris, Garnier & Ladrang, 1850. 590p.

Contient les textes :

- L'Essence de la religion
- L'Essence de la Foi
- Réponse à un théologien
- L'Essence du christianisme
- La Mort et l'immortalité

- *La Religion – Mort, Immortalité, Religion*, Bruxelles, A. Lacroix, Verboeckhoven et cie, éditeurs, 1864, 368p.

Contient les textes :

- Catholicisme – Protestantisme – Théologie
- Essence de la religion
- Mort et immortalité. – Considérations préliminaires
- L'immortalité au point de vue de l'anthropologie
- Remarques sur les *Pensées sur la mort et l'immortalité*
- Pensées diverses

- « Lettre à Hegel » dans G.W.F. Hegel, *Correspondance III*, Paris, Gallimard, 1967, p.211-214.

- *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1973, 315p.

Contient les textes :

- Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839)
- L'Essence du Christianisme – Introduction (1841)
- Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842)
- Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842)
- Principes de la philosophie de l'avenir (1843)
- Préface à la deuxième édition de « L'Essence du Christianisme » (1843)
- L'Essence du Christianisme dans son rapport à « L'Unique et sa propriété » (1845)

- « Sur le système spinoziste », *Cahiers Spinoza*, no. 4, 1983, p.209-210.

---

<sup>1</sup> Il doit cependant être noté que les textes compris dans les ouvrages de 1850 (*Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande*) et de 1864 (*La Religion – Mort, Immortalité, Religion*) n'offrent que des versions souvent abrégées et parfois assez mal traduites des textes originaux. En cela, nous souscrivons pleinement au point de vue émis par Anne Durand dans sa thèse doctorale *L'Anthropologie feuerbachienne : philosophie et Praxis*, p.35. Étant cependant encore aujourd'hui les seules traductions accessibles pour le lecteur francophone de certains textes de Feuerbach, nous les avons néanmoins utilisés malgré leurs défauts, en espérant que de nouvelles traductions conformes à la rigueur contemporaine en matière de traduction puissent un jour remédier à ce problème.

- « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit (1846) », *Philosophie*, no. 24-25, 1989-1990.  
Partie I : p.3-12.  
Partie II : p.3-20
- *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Cerf, 1991, 250p.
- « L'Origine du Mal selon Jacob Böhme (1832) », *Philosophie*, no38, 1993, p.3-13
- *Pour une réforme de la philosophie*, Paris, Éditions mille et une nuits, 2004, 95p.  
Contient les textes :
  - À propos du *Commencement de la philosophie* (1841)
  - Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842)
  - Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842)
  - Remarques critiques concernant les *Principes de la philosophie* (1848-1849)
- « De la théologie à la philosophie », *La Sœur de l'Ange*, no. 4, 2006, p.128-140.
- *L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 2008, 526p.
- *Éthique : l'Eudémonisme, 1867-1869 suivi de L'homme est ce qu'il mange, 1862*, Paris, Hermann, Philosophie, 2012, 140p.  
Contient les textes :
  - L'Eudémonisme (1867-1869)
  - Le Mystère du sacrifice ou l'homme est ce qu'il mange (1862)

Pour les textes non traduits en Français, nous nous sommes référés aux œuvres complètes en Allemand selon l'édition en douze volumes :

BOLIN, Wilhelm und Friedrich JODL (hrsg). *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1903-1911 (Neuausgabe 1964).

Pour nos références à l'œuvre de Nietzsche, nous avons utilisé :

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (14 vol.)*, Paris, Gallimard, 2011.

Toutes nos références aux *Œuvres philosophiques complètes* (marquées O.P.C.) sont suivies :

- a) d'une abréviation signifiant le titre du texte publié de Nietzsche ainsi que le numéro (ou lorsque ce n'était pas possible, le titre) du paragraphe ou du chapitre où est située la référence.
- b) Pour les fragments posthumes, du numéro du fragment conformément à l'édition Colli-Montinari ainsi que l'année de rédaction.

Liste d'abréviation pour les ouvrages de Nietzsche utilisés :

HTH : Humain, trop humain

VO : Le Voyageur et son ombre

A : Aurore

GS : Gai Savoir  
Z : Ainsi parlait Zarathoustra  
PBM : Par-delà le Bien et le Mal  
GM : Généalogie de la morale  
CI : Le Crépuscule des idoles  
EC : Ecce Homo  
NW : Nietzsche contre Wagner

Toutes les références bibliques sont tirées de :  
*La Sainte Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 1956, 1669p.

***Liste des ouvrages cités :***

AKOUN, André et Pierre ANSART. *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Éditions du Seuil, 1999, 587p.

ALTHUSSER, Louis. « Sur Feuerbach » dans *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris, Stock/IMEC, 2001, p.175-261.

ARVON, Henry. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957, 185p.

ARVON, Henry. *Feuerbach*, Paris, PUF, 1964, 114p.

ARVON, Henry. *La Philosophie allemande*, Paris, Seghers, 1970, 221p.

ARVON, Henry. « Feuerbach et la théologie », *Revue internationale de philosophie*, vol.26, no.101, 1972, p.356-363.

AUGUSTIN. *Confessions*, Paris, Pierre Horay, 1961, 434p.

BAUDRILLARD, Jean. *D'un Fragment l'autre*, Paris, Albin Michel, 2001, 167p.

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes (tome 2)*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, 340p.

BERGER, Dorothea. *Jean Paul Friedrich Richter*, New York, Twayne Publishers, 1972, 176p.

BERGO, Bettina and Jill STAUFFER. "Introduction" in Bettina Bergo and Jill Stauffer (ed.), *Nietzsche and Levinas "After the Death of a Certain God"*, New York, Columbia University Press, 2009, p.1-19.

BERNER, Christian. « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.96, no.3, 1991, p.395-406.

BERNER, Christian. « Présentation » dans Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Cerf, 1991, p.9-25.

BERNER, Christian. « Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach », *Revue germanique internationale* [En ligne], no.8, 2008, p.113-127 [<http://rgi.revues.org/378>].

BIRAULT, Henri. « “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux” (Nietzsche) » dans Jean-François Balaudé et Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.408-467.

BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet*, Paris, Gallimard, 1977, 498p.

BOSÁKOVÁ, Kristína. « Das Problem der Leiblichkeit in der politischen Philosophie Feuerbachs » in Katharina Schneider (Hrsg.), *Der politische Feuerbach*, Münster, Waxmann, 2013, p.79-91.

BRUAIRE, Claude. « Démythisation et conscience malheureuse » dans Enrico Castelli (dir.), *Mythe et Foi*, Paris, Aubier, 1966, p.383-408.

BRUAIRE, Claude. « L'Homme miroir de Dieu », *Revue Internationale de Philosophie*, vol.26, no.101, 1972, p.345-354.

BUBER, Martin. *Le Problème de l'homme*, Paris, Aubier, 1962, p.124p.

BULTMANN, Rudolf. « Humanisme et christianisme » dans André Malet, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968, p.110-125.

BULTMANN, Rudolf. « L'idée de Dieu et l'homme moderne » dans André Malet, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968, p.171-187.

BUTLER, Judith. *Subject of Desire*, New York, Columbia University Press, 1987, 268p.

CHÂTELET, François. *Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, 189p.

CHERNO, Melvin. « Feuerbach's “Man is what He Eats” : A Rectification », *Journal of the History of Ideas*, vol.24, no.3, 1963, p.397-406

CLARK Maudemarie and Brian LEITER. « Daybreak » in Robert Pippin (dir.), *Introductions to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.112-136.

COLLETTI, Lucio. « Contradiction dialectique et non-contradiction » dans *Le Déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984, p.81-144.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. « Nietzsche législateur – Grande politique et réforme du monde » dans Jean-François Balaudé et Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.208-282.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. « Vers une philosophie de l'avenir » dans Ludwig Feuerbach, *Pour une réforme de la philosophie*, Paris, Éditions mille et une nuits, 2004, p.81-89.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. « Ludwig Feuerbach, *Passage de la théologie à la philosophie* », *La Sœur de l'Ange*, no.4, 2006, p.125-127.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. « Vers une philosophie de l'avenir : Feuerbach, Nietzsche et la "saine sensualité" » dans Philippe Sabot (éd.) *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2008, p.113-141.

COX, Christoph. *Nietzsche – Naturalism and Interpretation*, Berkeley, University of California Press, 1999, 270p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 97p.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, 446p.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, 141p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 2010, 232p.

DE LUBAC, Henri. *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, 10/18, 1965, 376p.

DERANTY, Jean-Michel. « Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications », p.1-21. Chapitre de livre accessible à l'adresse suivante : [[https://www.academia.edu/2240568/Feuerbachs\\_Philosophical\\_Psychology](https://www.academia.edu/2240568/Feuerbachs_Philosophical_Psychology)] initialement publié dans Paolo Bubbio and Paul Redding (eds). *Religion after Kant: God and Culture in the Idealist Era*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012, 147-171.

DERRIDA, Jacques. « Foi et savoir » dans Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p.9-86.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979, 502p.

DESCARTES, René. *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 134p.

D'HONDT, Jacques. « Le Dieu-miroir », *L'Arc – Hegel*, 1990, p.29-34.

DOSTOÏEVSKI, Fédor. *Les Frères Karamazov (2 vol.)*, Paris, Gallimard, 1966, 887p.

DURAND, Anne. « Ludwig Feuerbach : la religion de l'Homme », *Trajectoires* [En ligne], no.2, 2008, p.112-120 [<http://trajectoires.revues.org/213>].

DURAND, Anne. *L'Anthropologie feuerbachienne : philosophie et Praxis*, Thèse doctorale (Paris-1 Sorbonne/Westfälische Wilhelms-Universität Münster) dirigée par Ursula Reitemeyer et Jean Salem, défendue le 26 novembre 2014.

EDELMAN, Bernard. *Nietzsche – Un continent perdu*, Paris, PUF, 1999, 366p.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, ES, 1966, 91p.

- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991, 409p.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, 398p.
- FOUCAULT, Michel. « La folie, l'absence d'œuvre » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.412-420.
- FOUCAULT, Michel. « Entretien avec Madeleine Chapsal » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.513-518.
- FOUCAULT, Michel. « L'homme est-il mort? » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.540-544.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce qu'un philosophe? » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.552-553.
- FOUCAULT, Michel. « Foucault répond à Sartre » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.662-668.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce qu'un auteur? » dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p.789-821.
- FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.102-130.
- FOUCAULT, Michel. « Structuralisme et poststructuralisme » dans *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p.1250-1276.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » dans *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p.1498-1507.
- FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 2009, 479p.
- FREUD, Sigmund. *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1997, 61p.
- GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, 533p.
- GARAUDY, Roger. *Dieu est Mort – Étude sur Hegel*, Paris, PUF, 1962, 436p.
- GARO, Isabelle. « La représentation chez Feuerbach », *Archives de Philosophie*, vol.64, 2001/4, p.669-693.
- GARO, Isabelle. « Dieu et les 100 thalers chez Kant, Hegel, Marx et Feuerbach » dans Philippe Sabot (éd.) *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2008, p.51-66.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2010, 457p.

- GAUTHIER, Yvon. « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel » dans *Hegel – Introduction à une lecture critique*, Québec, PUL, 2010, p.69-82.
- GRANEL, Gérard. « Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: "Sein und Zeit" » dans François Châtelet (dir.) *La Philosophie au XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973, p.173-215.
- GREEN, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, 229p.
- GREGORY, Frederick. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1977, 279p.
- GREISCH, Jean. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison (tome 1)*, Paris, Cerf, 2002, 626p.
- GRONDIN, Jean. *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2007, 376p.
- GRONDIN, Jean. *La Philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009, 127p.
- GROS, Frédéric. *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996, 127p.
- GUIMBAIL, Didier. « Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique », p.1-21, Conférence retranscrite disponible à l'adresse : [<http://www.philosophie.ac-versailles.fr/bibliotheque/conf.feuerbach.DG.pdf>].
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 2007, 293p.
- HARVEY, Van. A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, 319p.
- HARVEY, Van. A. « Feuerbach on Luther's Doctrine of Revelation: An Essay in Honour of Brian Gerrish », *The Journal of Religion*, vol.78, no.1, 1998, p.3-17.
- HAUSCHILD, Jan-Christoph et Michael WERNER. *Heinrich Heine*, Paris, Seuil, 2001, 547p.
- HEGEL, G.W.F. *Premières publications – Différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling suivi de Foi et savoir*, Paris, Vrin, 1952, 329p.
- HEGEL, G.W.F. *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, 1965, 311p.
- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie (2 vol.)*, Paris, Gallimard, 1970, 502p.
- HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique (4 vol.)*, Paris, Aubier, 1976, 1024p.
- HEGEL, G.W.F. *Esthétique (4 vol.)*, Paris, Flammarion, 1987, 1471p.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit (2 vol.)*, Paris, Gallimard, 2006, 1346p.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 2012, 615p.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981, 308p.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (2 vol.)*, Paris, Gallimard, 1990, 914p.

HEIDEGGER, Martin. « Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort” » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1994, p.253-322.

HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*, Paris, Édition numérique hors commerce, 2007, 356p.

HEIDEGGER, Martin. « Dépassement de la métaphysique » dans *Essais et conférence*, Paris, Gallimard, 2010, p.80-115.

HEINE, Heinrich. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 218p.

HENRY, Michel. « La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme », *Revue Internationale de Philosophie*, vol.26, no.101, 1972, p.386-404.

HENRY, Michel. *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1988, 203p.

HENRY, Michel. *Marx*, Paris, Gallimard, 2009, 962p.

HONNETH, Axel and Hans Joas. *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 191p.

HOOK, Sydney. *From Hegel to Marx*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1962, 335p.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel (2 vol.)*, Paris, Aubier, 1963, 592p.

JABÈS, Edmond. *Le Soupçon – Le Désert*, Paris, Gallimard, 1978, 140p.

JABÈS, Edmond. *Yaël*, Paris, Gallimard, 1985, 162p.

JAESCHKE, Walter. « Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach », *Journal of the American Academy of Religion*, vol.48, no.3, 1980, p.345-364.

JAESCHKE, Walter. « La conscience de soi de la conscience » dans Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard (dir.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009, p.107-127.

JASPERS, Karl. *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965, 190p.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1978, 474p.

JASPERS, Karl. *Nietzsche et le christianisme suivi de Raison et existence*, Paris, Bayard, 2003, 331p.



- JOHNSTON, Larry. *Between Transcendence and Nihilism – Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York, Peter Lang, 1995, 331p.
- KAMENKA, Eugene. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York, Praeger Publishers, 1970, 190p.
- KANT, Immanuel. *Logic*, New York, Dover Publications, 1988, 164p.
- KIERKEGAARD, Sören. *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 2006, 501p.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2008, 597p.
- LANGE, Friedrich-Albert. *Histoire du matérialisme (2 vol.)*, Paris, Reinwald et cie, Libraires-éditeurs, 1879, 1249p.
- LEDURE, Yves. *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris, Desclée, 1973, 224p.
- LEDURE, Yves. « Mort de Dieu et volonté de puissance », *Le Portique* [En ligne], no.8, 2001, p.1-12 [<http://leportique.revues.org/126>].
- LÉVY, Albert. *La Philosophie de Feuerbach*, Paris, Félix Alcan, 1904, 544p.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 2012, 122p.
- LÖWTH, Karl. *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1967, 257p.
- LÖWTH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 2003, 467p.
- MACEY, David. *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994, 577p.
- MACHEREY, Pierre. *Marx 1845 – Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, 237p.
- MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, 384p.
- MARQUET Jean-François. « Feuerbach interprète de Descartes », *Les Études philosophiques*, no.1, 1987, p.19-32.
- MARX, Karl. *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, 10/18, 1966, 189p.
- MARX, Karl. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1976, 119p.
- MARX, Karl. *Critique de l'État hégélien*, Paris, Union générale d'éditions, 1976, 318p.
- MARX, Karl. *Manuscrits de 1844*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 243p.
- MASSEY, Marilyn Chapin. « Censorship and the Language of Feuerbach's *Essence of Christianity* », *The Journal of Religion*, vol.65, no.2, 1985, p.173-195.

- MONOD, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, 317p.
- MONOD, Jean-Claude. « Infinité, immortalité, sécularisation : constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach » dans Philippe Sabot (éd.) *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2008, p.145-160.
- NATANSON, Jacques J. *La Mort de Dieu – Essai sur l'athéisme moderne*, Paris, PUF, 1975, 300p.
- NOLTE, Ernst. *Nietzsche*, Paris, Bartillat, 2000, 312p.
- OSIER, Jean-Pierre. « Présentation » dans Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 2008, p.9-86.
- PAUL, Jean-Marie. *Dieu est mort en Allemagne – Des Lumières à Nietzsche*, Paris, Payot, 1994, 320p.
- PHILONENKO, Alexis. *La Jeunesse de Feuerbach (2 vol.)*, Paris, Vrin, 1990, 765p.
- PHILONENKO, Alexis. *Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 1995, 349p.
- PINKARD, Terry. « Introduction » in Heinrich Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.vii-xxxii.
- PLATON. *Œuvres complètes (2 vol.)*, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1950, 2977p.
- PRADEAU, Jean-François. *Les Sophistes (tome 1)*, Paris, GF-Flammarion, 2009, 562p.
- QUINIOU, Yvon. *Problèmes du matérialisme*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987, 229p.
- QUINIOU, Yvon. *Études matérialistes sur la morale*, Paris, Kimé, 2002, 151p.
- RENAULT, Emmanuel. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, no.46, 2009, p.137-149.
- REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, 113p.
- RICHTER, Jean Paul. *Siebenkäs*, Paris, Aubier, 1963, 1003p.
- RICCEUR, Paul. *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005, 410p.
- ROSA, Hartmut. *Accélération*, Paris, La Découverte, 2010, 474p.
- SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006, 219p.
- SABOT, Philippe. « L'anthropologie comme philosophie », *Methodos* [En ligne], no.5, 2005, p.1-17 [<http://methodos.revues.org/320>].
- SALEM, Jean. *Une lecture frivole des écritures – L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Fougères, Encre marine, 2003, 129p.

SASS, Hans-Martin. « The 'Transition' from Feuerbach to Marx: A Re-Interpretation », *Studies in Soviet Thought*, vol.26, no.2, 1983, p.123-142.

SCHACHT, Richard. « Nietzsche: Human, All Too Human » in Robert Pippin (dir.), *Introductions to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.91-111.

SCHACHT, Richard. « Nietzsche's Naturalism », *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 43, no. 2, 2012, p.185-212.

SCHELLING, F.W.J. *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, Paris, F.G. Revrault, 1835, 40p.

SCHELLING, F.W.J. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, 555p.

SCHMIDT, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit – Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Reihe Hanser, 1973, 275s.

SCHRIFT, Alan D. « Between Perspectivism and Philology : Genealogy as Hermeneutic », *Nietzsche Studien*, no.16, 1987, p.91-111.

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche's French Legacy – A Genealogy of Poststructuralism*, New York, Routledge, 1995, 198p.

SCHROEDER, Brian. "Apocalypse, Eschatology, and the Death of God" in Bettina Bergo and Jill Stauffer (ed.), *Nietzsche and Levinas "After the Death of a Certain God"*, New York, Columbia University Press, 2009, p.232-248.

SCHÜTZ, Alfred. *L'Étranger*, Paris, Allia, 2003, 77p.

SEDGWICK, Peter R. *Nietzsche – The Key Concepts*, London, Routledge, 2009, 176p.

SÈVE, Bernard. *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, 329p.

SLOTERDIJK, Peter. *Le Penseur sur scène – Le Matérialisme de Nietzsche*, Paris, Christian Bourgois, 2000, 200p.

SPINOZA. *Traité théologico-politique*, Pais, GF-Flammarion, 1965, 380p.

STEPELEVICH, Lawrence S. « Max Stirner and Ludwig Feuerbach », *Journal of the History of Ideas*, vol.39, no.3, 1978, p.451-463.

STIRNER, Max. *L'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, 437p.

TAYLOR, Charles. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, 1339p.

TILLICH, Paul. *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, Cerf, 1972, 316p.

- TILLIETTE, Xavier. *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, 238p.
- TRÂN-VÀN-TOÀN. « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », *Revue philosophique de Louvain*, vol.73, no.18, 1975, p.304-361.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, 157p.
- VALADIER, Paul. *L'Église en procès – Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, 241p.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000, 93p.
- VATTIMO, Gianni. « Déclin du Sujet et Problème du Témoignage » dans Enrico Castelli (éd.), *Le Témoignage*, Paris, Aubier, 1972, p.125-139.
- VATTIMO, Gianni. « Introduction » dans Gianni Vattimo (dir.), *La Sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, p.7-14.
- VATTIMO, Gianni. « La Trace de la trace » dans Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p.87-104.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Philosophie et religion révélée chez Hegel » dans Jean-Christophe Bardout (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne – Anthologie (tome 3)*, Paris, Cerf, 2010, p.387-399.
- VON DER LUFT, Eric. « Sources of Nietzsche's "God is Dead !" and its Meaning for Heidegger », *Journal of History of Ideas*, vol.45, no.2, 1984, p.263-276.
- WAHL, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1951, 208p.
- WARTOFSKY, Marx. « Imagination, Thought and Language in Feuerbach's Philosophy » dans Herman Lübbe und Hans-Martin Sass (Hs.) *Atheismus in der Diskussion – Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München, Kaiser-Grünwald, 1975, p.197-217.
- WARTOFSKY, Marx. *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, 460p.
- WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967, 340p.
- WILLIAMS, Robert. « Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness », *The Journal of Religion*, vol.53, no.4, 1973, p.424-455.
- WOTLING, Patrick. *La Philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008, 463p.
- XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Cerf, 1970, 397p.
- XHAUFFLAIRE, Marcel. « L'Évangile de la *Sinnlichkeit* et la théologie politique » dans Herman Lübbe und Hans-Martin Sass (Hs.) *Atheismus in der Diskussion – Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München, Kaiser-Grünwald, 1975, p.36-56.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, 555p.

ZAHRNT, Heinz. *Dieu ne peut pas mourir*, Paris, Cerf, 1971, 286p.

